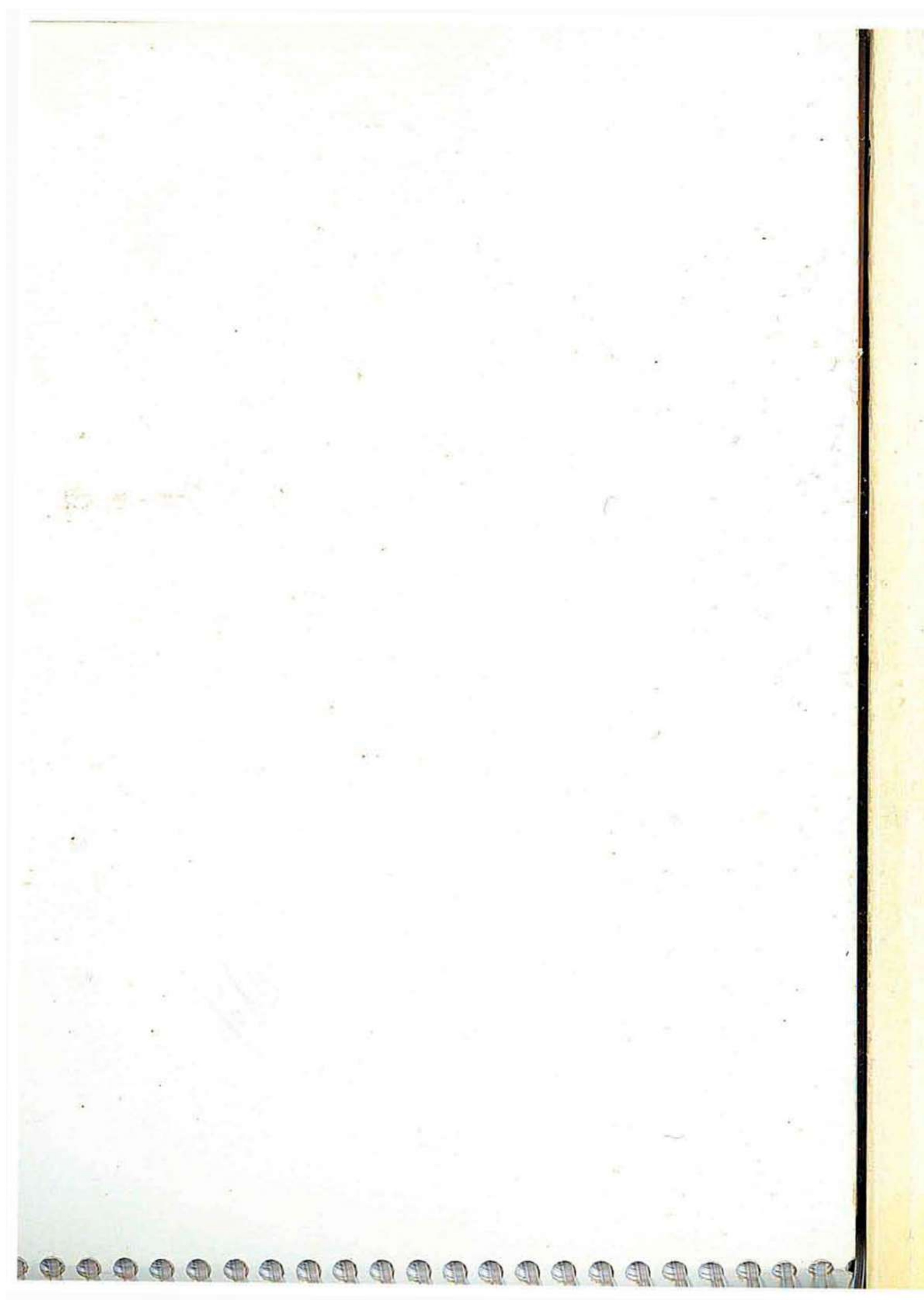
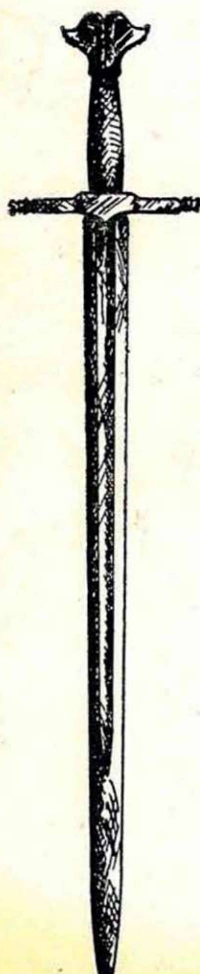


ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



4

Correo Argentino Central B	FRANQUEO PAGADO Concesión Nº 4039
	TARIFA REDUCIDA Concesión Nº 1077

GLADIUS

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

Distribución y Correspondencia: Revista Gladius
Casilla de Correo 376
1000 - Correo Central

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

GLADIUS

Año 2 – Nº 4
Navidad de 1985
Registro de la Propiedad Intelectual 308072

INDICE

La ilustración frente al Villancico de pág. 32 pertenece a Juan A. Spotorno

ET VERBUM CARO FACTUM EST

LA ENCARNACION

Díjoles el ángel: "No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: Os ha nacido un Salvador, que es el Cristo Señor" (Lc. 2, 10 y 11).

La Historia gira en torno al gran Misterio de la Encarnación que marca la plenitud de los tiempos. No es un acontecimiento inesperado; sino que se trata de un hecho previsto desde toda la eternidad. Desde la misma creación la humanidad encaminó sus pasos hacia Belén: ¡La primera venida de Jesús en humildad y pobreza!; y a partir de ese momento de plenitud, los siglos humanos van aceleradamente hacia su consumación, donde se producirá la segunda venida con gran poder y majestad.

LA LUZ

"Esta era la luz verdadera que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre" (Jo. 1, 9).

El 25 de diciembre el mundo romano celebraba la fiesta del "Sol invicto" que coincidía con el solsticio de invierno. Luego de la noche más larga del año en el hemisferio norte, que parecía interminable, volvía a salir el sol.

Para disipar las tinieblas del mal y las sombras de la muerte vino al mundo Jesucristo, sol eterno y luz verdadera.

LA PAZ

Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad" (Lc. 2, 1).

El pecado había roto la concordia entre Dios y los hombres. La unión de las dos naturalezas humana y divina en Jesucristo, implica el fin de la enemistad que existía entre Dios y la humanidad, el triunfo de la Paz de Cristo.

LA ALEGRIA

Llegaron del Oriente a Jerusalem unos magos... y la estrella que habían visto en Oriente les precedía hasta que, llegada encima del lugar en que estaba el niño, se detuvo. Al ver la estrella sintieron grandísimo gozo, y entrados en la casa vieron al niño con María, su madre, y de hinojos le adoraron,... (Mt. 2, 1 y 9 ss.).

La paz de Cristo llega a todos los hombres de buena voluntad. Los reyes magos representan a los pueblos gentiles que aceptan gozosos al Redentor prometido a Adán. La fiesta de Navidad es una fiesta de alegría, porque es el día de la gran misericordia.

Por más densas que sean las tinieblas, festejemos confiados el nacimiento de Jesús. ¡Que se levante nuevamente el sol invicto y verdadero y que sus rayos de luz despejen de sombras el camino de la reconciliación con el Padre, única forma de volver a encender la caridad entre hermanos y traernos la anhelada Paz!

¡Feliz Navidad!

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Navidad 1985



LA MISION DEL INTELECTUAL CATOLICO

Confrontados a una situación inédita, el católico de hoy, sobre todo el intelectual católico, tiene una misión inédita y debe, por consiguiente, dar una respuesta inédita. Antes de abocarse a exponer cuál ha de ser el contenido de dicha respuesta, no dejará de ser útil tener ante los ojos una visión panorámica de las distintas etapas de la cultura para mejor calibrar la diversidad de reacciones que caracterizaron a los católicos más lúcidos de cada época.

Es indudable que la Edad Media conoció una admirable *Weltanschauung*, una cosmovisión muy esplendorosa del mundo. Durante esa época, el orden natural y el orden sobrenatural eran, sí, dos órdenes distintos, pero en modo alguno divorciados. Así como en Cristo la naturaleza humana y la divina se unen en la Persona divina sin dejar de distinguirse, así lo temporal se unía con lo eterno, lo carnal con lo espiritual, lo visible con lo invisible, sin perder cada nivel su legítima autonomía.

El mundo ofreció entonces un espectáculo cultural verdaderamente arquitectónico, catedralicio. La *filosofía*, por ejemplo, asumiendo todo lo que era valedero en el pensamiento tradicional de Platón, Aristóteles, Plotino, etc., atinó a injertarlo en el tronco de la revelación. Al fin y al cabo aquella tradición no había sido sino una suerte de "preparación evangélica", como la calificaron algunos Padres de la Iglesia. ¿No decía acaso Clemente de Alejandría: "Quién es Platón sino Moisés que habla en griego", como queriendo afirmar que la verdad natural era coherente con la sobrenatural, ya que ambas tenían, en última instancia, a Dios por autor? La *arquitectura* medieval, concretada tan maravillosamente en las catedrales, románicas y góticas, al tiempo que enseñaba al pueblo orar en la belleza, insuflaba una cierta nostalgia de la Belleza sustancial. La *música*, sea la de órgano, sea la de las voces humanas, esa música que rebotaba de arco en arco, y de ojiva en ojiva, colmando los recintos sagrados, no era sino la parte humana de un concierto que reunía los ángeles y los hombres, eco de la armonía

intratrinitaria. La *política* conoció asimismo en aquella época uno de sus picos históricos, pudiendo verse en la imagen de San Luis, rey de Francia, la encarnación del gobernante católico, aquel en quien la fe era algo pervadente, algo que imbuía todo el orden temporal cuyo encargo había recibido, en última instancia, del Emperador celeste. La *literatura,* en sus diversas expresiones, desde los cantares de gesta hasta la Divina Comedia, constituía, en cierto modo, una suerte de prolongación de la Sagrada Escritura, en el sentido de que seguía expresando el plan de Dios a través de las letras.

En fin, un orden temporal empapado en sacralidad. El papel del intelectual católico de entonces no consistía sino en concretar esa visión temporal y trascendente en el marco de las instituciones que tanto lo ayudaban para dicho cometido.

Con la aparición del Evo Moderno poco a poco las cosas fueron cambiando, pero en una dirección muy determinada, progresiva y disolvente. La filosofía comenzó a desbrozar senderos desconocidos, adentrando al hombre en una interioridad cada vez más clausa, estableciendo una distancia creciente entre la realidad conocida y el sujeto cognoscente, hasta acabar este último por quedar encerrado en una inmanencia absoluta; ruptura total del ser y del conocer. El artista, inspirando sus principios en la nueva filosofía, pretendió emular en cierta manera la actividad creadora de Dios pero no con el espíritu de humildad intelectual que había caracterizado al período medieval sino con un arresto de soberbia y autonomía evidentes; tras un largo camino que comenzó, sintomáticamente, con la representación de un hombre desmesurado en su musculatura, como el que nos legó el por otro lado admirable Miguel Angel, figura cumbre del Renacimiento, se desemboca en la destrucción plástica del hombre, al estilo de Picasso, y su ulterior arbitraria reconstrucción, con total independencia del Arquetipo supremo, a cuya imagen y semejanza había sido hecho. La música se lanzó también a un proceso de exaltación del hombre, que encuentra en Wagner su expresión más depurada; los compositores ulteriores buscaron sobre todo "expresarse" antes que expresar la armonía divina, y así la música acabó por destruirse a sí misma reduciéndose a puro ritmo, sin contenido, sin belleza, sin serenidad. La política olvidó sus instancias trascendentes, la autoridad se desvinculó del poder divino como de su fuente, y se lanzó por las vías de un maquiavelismo creciente hasta culminar en la masificación contemporánea o el esclavismo comunista. La literatura cortó amarras de las Sagradas Letras desembocando finalmente en una poesía sin sentido y una novelística pornográfica.

Sería por cierto injusto afirmar que desde el Renacimiento

hasta acá no ha habido aciertos filosóficos, ni arte, ni belleza. Baste para probar lo contrario el admirable Mozart, el sin par Shakespeare, el inmortal Rodin. Lo que queremos decir es que, como lo ha explicado admirablemente Berdiaeff, paso a paso el hombre ha ido transitando del estado orgánico al estado mecánico, es decir se ha ido des-ligando, des-vinculando, descuajándose de sus raíces, para hacer como el hijo pródigo, la experiencia de la libertad. El resultado: apacentar puercos. Porque la buscada "libertad" no era sino un espejismo. Cuando el hombre decide romper sus lazos naturales y sobrenaturales, no conquista la libertad sino que se vuelve servil, adquiere alma de esclavo. Cuando el hombre cae de Dios, decía gráficamente San Agustín, cae también de sí mismo. El conjunto de estos hombres "emancipados" es el que constituye el mundo moderno. Lo que el Magisterio Eclesiástico ha dado en llamar "mundo moderno", más que una designación cronológica es una cualificación metafísica para designar a un mundo independizado de Dios y de la verdad. Aquella unión de lo divino y de lo humano, que tan bien caracterizara a la Edad Media, ha desaparecido. Subsiste, sí, lo divino, pero acosado, restringido a lugares y tiempos determinados, en una palabra, marginado de la sociedad; subsiste lo humano, sí, pero exaltado, emancipado, hecho absoluto. La unión hipostática se ha roto. Lo que Dios había unido el hombre lo ha desunido.

*
* *

Si pasamos ahora a la consideración de lo acaecido en nuestra Patria, hemos de decir que nacimos a la civilización en una época en que Europa ya había dado pasos importantes en el camino de su decadencia, si bien la España que nos engendró supo crear suficientes anticuerpos como para enfrentar la crisis con relativo éxito. La asunción al trono de los Borbones implicó la alineación de España en la fila de las naciones decadentes, de modo que nuestra separación de la Madre Patria, en la què para colmo tuvieron parte destacada los jacobinistas vernáculos, nos hizo nacer a la independencia en un momento aciago para la cultura occidental. Prolijo sería desarrollar este tema y sus ulterioridades hasta la época en que vivimos. Ello excede sin duda el intento del presente artículo. Para nuestro propósito lo que nos interesa es referirnos a la actitud que tomaron los católicos más inteligentes en los últimos decenios. No podríamos dejar de mencionar los Cursos de Cultura Católica, donde se intentó dar una respuesta integral a los problemas de nuestro tiempo. El pensamiento de Chesterton, Belloc, el primer Maritain, de Koninck, Garrigou-Lagrange, inspiró a ese grupo, integrado por lo mejor de la inteligencia argentina de aquel momento, no por

pequeño menos influyente. Citemos a Casares, Pico, Bernárdez, Ballester Peña, así como las revistas de gran nivel en las que colaboraron, como *Criterio, Ortodoxia, Sol y Luna*. Pensamos que esa generación supo dar una respuesta más adecuada al mundo moderno que la que ofreciera la generación anterior, la de Estrada, Goyena y Félix Frías, valiente en sus batallas, pero algo teñida del liberalismo de la época. La reacción de los Cursos fue de veras integral, sin concesión alguna al adversario, sin temor alguno a la impopularidad.

Además de los Cursos, y luego de su desaparición, se podría señalar otros intentos de nuclear el pensamiento católico argentino. Por ejemplo los congresos del Instituto de Promoción Social Argentina, el brillante Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, que tuvo lugar en Embalse hace pocos años, y que sin duda marcó un punto de referencia inobviable para el que algún día escriba la historia del catolicismo en nuestra Patria; también organizaciones como la U.C.A. con sus diversas publicaciones, el Ateneo de Cuyo, OIKOS, ARKE, el Instituto de Filosofía Práctica y revistas varias.

A pesar de estos y otros intentos, pareciera privar en no pocos ambientes católicos una falsa apertura al mundo, mediante la cual algunos piensan hacer simpática la fe. Ayer esa apertura culminó en un acercamiento a las posiciones o, al menos, la metodología marxista. Otros cifran esperanzas excesivas en el sistema democrático. En ambos casos, el católico, en vez de iluminar las tinieblas que envuelven nuestra Patria, renuncia a ser luz y se pone en el furgón de cola de un tren que parece correr hacia el abismo. El católico, en vez de convertir al mundo, se abre indebidamente al mundo, no para salvarlo sino, permítasenos una dura expresión, para ser salvado por el mundo, ya socialista, ya demoliberal.

Quisiéramos señalar también otra falsa actitud de algunos católicos. Con el deseo de dar vitalidad a la fe católica, anhelo loable como el que más, han pretendido propagar un catolicismo divorciado de la doctrina. Lo que importa no sería tanto la doctrina cuanto la vida, o, como se dice con frecuencia, "la vivencia". Y así se han ido formando diversos grupos de católicos que agotan su actividad en encuentros, intercambios de experiencias, ruidosas manifestaciones masivas, sin profundización alguna en su fe. Un sacerdote brasileño, experto en grupos juveniles, autor de libros y discos para jóvenes, el P. Zezinho, tras una larga experiencia en esta actitud pastoral, constató dolorido que sus jóvenes: "le dieron a Cristo el corazón pero no le dieron la cabeza".

Ninguna de tales soluciones es aceptable. Todas estas corrien-

tes —las tercermundistas, las democratistas, las vivencialistas— en última instancia aceptan el mundo contentándose con agregarle "un suplemento de espíritu". No es esa la tarea. Tras discernir lo que en el mundo es salvable, y lo que en el mundo es irrescatable, como sería lo informado por "el espíritu del mundo", el mundo mundano, si se nos perdona la redundancia, es menester llevar a cabo aquello que el Concilio Vaticano II llama "la consagración del mundo". Antes de bautizar el mundo contemporáneo será menester exorcizarlo de todos sus demonios, porque, como dice el mismo Concilio, es deber de los laicos coordinar "sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes del mundo, cuando inciten al pecado" (*Lumen gentium*, nº 36). Pero, como dijimos, tras exorcizar habrá que consagrar, ya que, según dice también el Concilio: "Es obligación de toda la Igesia trabajar para que los hombres se capaciten a fin de establecer rectamente todo el orden temporal y ordenarlo hacia Dios por Jesucristo... para instaurar en Cristo el orden de las realidades temporales" (*Apostolicam actuositatem*, nº 7).

*

* *

Luego de estas ideas introductorias, tratemos ahora de exponer la labor que a nuestro juicio deberá desarrollar en las actuales circunstancias el que anhele de veras "iluminar" el mundo, la misión del intelectual católico. Porque se trata de una función "iluminatoria", esclarecedora. Parece propio de la inteligencia iluminar allí donde imperan las tinieblas. Y si esta función ha sido siempre necesaria, hoy lo es más que nunca ya que las tinieblas se han espesado. En el fondo no es otra cosa que una participación en la tarea iluminante de Aquel que dijo: "Yo soy la luz..., he venido a traer la luz al mundo". La luz sobrenatural pero también, en cierto modo, la natural. Donde hay luz, allí en última instancia está Cristo, la luz del mundo.

¿Y cuáles son los ámbitos que el intelectual católico deberá iluminar con su presencia y, sobre todo, con su sabiduría?

Ante todo, el ámbito de la *filosofía*. En el campo de la filosofía el proceso de decadencia al que antes hemos aludido se ha hecho más evidente que en ningún otro terreno. El intelectual católico deberá conocer lo mejor posible las distintas corrientes filosóficas que partiendo de Descartes han culminado en el marxismo contemporáneo. Pero deberá conocer mucho mejor aún la filosofía perenne, que encuentra una magnífica concreción en el pensamiento de Santo Tomás. Tal será su punto de referencia, el único que le permitirá pronunciar un "juicio" sobre toda filosofía que se aparte del recto camino hacia el ser. Nada más



lejos del eclecticismo que esta posición. Sabemos bien que en la Universidad el joven se forma, en el mejor de los casos, en el conocimiento de las diversas filosofías, no asignándoles más valor que el de su aparición cronológica; mientras más reciente más verdadera. El filósofo cristiano no puede convertirse en un mero espectador del devenir filosófico, ni en un coqueteador con las filosofías en boga; debe ser un enamorado del ser, del ser natural y del Ser sobrenatural. Su oficio no consistirá sólo en "conocer" diversas filosofías sino en "juzgarlas" desde el punto de vista inconmovible de la verdad no sólo conocida sino saboreada. Su oficio no consistirá tampoco en una repetición mecánica de la ortodoxia escolástica sino que, valiéndose de la vigencia perenne de sus principios, sabrá iluminar la realidad del hombre de hoy y responder a sus acuciantes problemas. Es evidentemente más importante dar respuesta a las objeciones de Marcuse o de Gramsci que a las de Durando o de Abelardo.

Otra rama de la cultura la constituye el mundo del *derecho*. Las épocas de plenitud cultural supieron distinguir el derecho divino, el derecho natural y el derecho positivo. Tras negarse el derecho divino, los hombres pretendieron establecer justicia en base al derecho natural y positivo. En un paso ulterior sólo quedó el derecho positivo, ya que se afirmó lisa y llanamente la inexistencia de todo derecho anclado en la naturaleza humana. Hoy asistimos a la negación del mismo derecho positivo. Sólo queda el derecho del más fuerte. El papel del jurista católico es pues ingente en medio de la sociedad, debiendo remontar de manera inversa los jalones de la destrucción. Habrá de recrear todo el derecho positivo, anclándolo en el derecho natural, y éste entendiéndolo como participación en el hombre del derecho divino. Sólo así la sociedad volverá a encontrar la jurisprudencia que merece.

El intelectual católico deberá asimismo iluminar el campo de las *ciencias*. Campo especialmente privilegiado por los enemigos de Cristo y de la Iglesia. No en vano los últimos exponentes del proceso destructivo proclaman un "materialismo científico". Será preciso volver a ubicar este campo del conocimiento en su verdadero lugar, en dependencia de Aquel que es el comienzo y el fin de toda ley física, de toda propiedad química. Einstein, nada menos, llegó a sostener que "la ciencia sin la religión está renga, y la religión sin la ciencia es ciega... Yo no estoy interesado en este o en otro fenómeno, ni en el espectro de un elemento químico. Quiero conocer el pensamiento de Dios; lo demás es un detalle". Si el universo canta la gloria de su Creador, si este mundo, con sus leyes admirables es, al decir de San Agustín, "el gran poema del inefable Modulador", tocará al científico católico hacer cantar a la ciencia un cántico siempre nuevo.

Los descubrimientos científicos ya no constituirán pretendidos argumentos contra la fe, sino un trampolín hacia Dios, en continuidad con la visión que nos ofrece la Sagrada Escritura, despertando en nosotros la admiración por el orden, la hermosura y la sabiduría que resplandecen en la creación.

Otro campo que el intelectual católico tendrá que iluminar es el de la *política*. Este ámbito de la actividad humana —y cuán humana— está evidentemente vulnerado. La expresión misma ha acabado por convertirse en sinónimo de acomodo, de latrocinio, de inmoralidad. Pero en sí la política tiene toda la nobleza que corresponde a una de las más elevadas actividades del hombre, e incluso puede dar ocasión de practicar lo que Pío XI llamaba "la caridad política"; nos atreveríamos a decir que, bien entendida, es una de las formas más altas de caridad que el cristiano puede ejercitar en el orden temporal. Caridad política porque el gobernante católico, al procurar a sus súbditos el bienestar temporal, pone en cierta manera las bases naturales de su destino trascendente, y así el ciudadano, sin enzarzarse en los bienes de la tierra, no pierde de vista su fin escatológico. Es evidente que el hombre puede salvarse aun cuando viva bajo un régimen de terror, bajo el régimen del Anticristo. Pero en ese caso su salvación se hará extremadamente difícil, altamente heroica. En cambio cuando un gobierno se aboca a la consecución del bien común, no sólo cuida directamente de la felicidad terrena de sus súbditos, sino que de algún modo facilita, aun cuando indirectamente, su salvación eterna. Iluminar pues este campo tan entenebrecido, explicar lo que se ha llamado "la concepción católica de la política" es otro de los objetos de especulación del intelectual católico.

Un ámbito privilegiado para la actuación del católico militante es sin duda el de la *educación*. El hecho de que los enemigos de Cristo, de la Iglesia y de la Patria dediquen tantos esfuerzos a este menester nos muestra, por la astucia que tan bien caracteriza a los perversos, la importancia del mismo. Urge una investigación teórica y concreta acerca de lo que es la educación, sus fines, sus medios, lo que debe ser un colegio, una universidad. Gracias a Dios en los últimos decenios se han escrito notables libros sobre el tema, obras que honran el nivel alcanzado por la cultura católica argentina. Sin embargo se trata de un trabajo nunca terminado. El Santo Padre, y en América Hispana el documento de Puebla, exhortan una y otra vez a lo que denominan "la evangelización de la cultura". Más importante quizás que la misma toma del poder —meta que los que se dedican a la política deben tener como sustancial— es la toma de la cultura. Entendemos esta palabra en un sentido amplio, incluyendo los medios de comunicación, que quieras que no van ha-

ciendo el modo de pensar de los argentinos. Creemos que en este ramo se necesita, como quizás en ningún otro, espíritu e imaginación creadores. Hay que hacer buenos colegios, buenas Universidades, buenas revistas de cultura, grupos de sólida formación. No podemos contentarnos con llorar como mujeres lo que no supimos crear como varones.

Interesa asimismo el campo del *arte*. Bajo este nombre encerramos todo lo que comúnmente se entiende por "bellas artes", la música, la literatura, la pintura, la arquitectura, la escultura, es decir todas aquellas manifestaciones humanas que dicen relación con lo que a veces se denomina la "estética". He aquí otro campo ambicionado por el enemigo. Las artes, que de por sí no deberían ser sino el esplendor de la verdad, se han visto trágicamente heridas y bastardeadas. Asistimos al espectáculo de una pintura que encierra al hombre en su subjetividad, lo oniriza, lo destruye. Conocemos una literatura que no sólo atenta contra la belleza del idioma sino también contra la verdad ética y *a fortiori* la metafísica. Llegan asimismo cotidianamente a nuestros oídos los sonidos de una música desfalleciente. Porque no hay que olvidar que la música hace al hombre. Los diversos tipos de música hacen los distintos tipos de hombre: el hombre sensual, el hombre materialista, el hombre superficial, el hombre erótico, el hombre virtuoso. Hoy, más que nunca, hoy cuando la música parece rendir culto a la fealdad, al ruido ensordecedor que vuelve prácticamente imposible todo conato de vida interior, se impone la aparición de músicos católicos, capaces de transmitir no sólo el sentido de las armonías sensibles, sino también el sentido de las verdades profundas, sobre todo las que dicen relación con el misterio, y esto no sólo en el ámbito de la música profana sino también —y sobre todo— en el herido mundo de la música sacra. Necesitamos la aparición de músicos, de pintores, de escultores marcados por la impronta católica, que está hecha de fidelidad al ser y a la gracia. A través de ellos el arte logrará irradiar, a través de lo sensible, el esplendor de la verdad.

Finalmente, y sin pretender agotar todos los ramos donde debe desplegar sus talentos el intelectual católico, no podemos dejar de referirnos a la investigación de la *historia*. Y en ello nos detendremos algo más que en los otros campos, porque lo consideramos de especial relevancia. Solamente la memoria fiel del pasado hace posible el análisis atendible del presente y la prospectiva seria del futuro. De ahí que si en algo debe ejercitarse la tarea iluminante del intelectual católico lo es en el ámbito de la interpretación de la historia. Cuántas veces nos hemos encontrado con personas que al considerar los problemas de nuestro tiempo lo hacen como si se tratase de problemas de fresca data, de problemas que acaban de aparecer, y cuyas solu-

ciones les parece estar consiguientemente al alcance de las manos. Y así erran en los remedios. Si queremos que nuestra época se nos haga inteligible, es absolutamente necesario que la ubiquemos sobre el telón de fondo de la historia universal, en ese amplio abanico que corre del Génesis al Apocalipsis. Los problemas de nuestro tiempo no acaban de nacer, tienen a sus espaldas un largo período de gestación, a veces de siglos. En este sentido cuán provechoso será al militante católico la lectura de los análisis históricos de Berdiaeff, de Gonzaga de Reynold, de Belloc, de Solzhenitzyn, y entre nosotros, de Meinvielle y Caturelli. Allí vamos a encontrar la explicación de ese gran proceso de apostasía, abierto a fines de la Edad Media, proceso que comenzó por la negación de la Iglesia con el protestantismo, siguió con la negación de Cristo en el deísmo racionalista, y culminó con el rechazo de Dios mismo en el marxismo ateo. Los problemas de hoy no han nacido, pues, aquí y ahora, sino que son los colofones, los coletazos de un largo proceso histórico. De ahí la necesidad de que el intelectual católico tenga bien estructurada en su mente lo que se ha dado en llamar la "filosofía de la historia", aunque más bien habría que denominarla "teología de la historia". Para esta visión global nada mejor que la meditación de la inmortal obra de San Agustín "De Civitate Dei", donde el Santo Doctor desarrolla el devenir histórico a la luz del conflicto teológico entre dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad de Satán, la radicada en el amor de Dios hasta el desprecio de sí, y la fundada en el amor de sí hasta el desprecio de Dios. En esa obra, el Doctor de Hipona nos ofrece las claves de la historia. Pero se trata de una obra inconclusa, por las limitaciones insuperables del gran maestro, ya que, naturalmente, sólo estaba en condiciones de analizar el curso de la historia hasta el siglo en que vivió. Toca a nosotros proseguir su tarea, siempre de acuerdo a las claves magistrales que él nos ha dejado, pero aplicándolas a los nuevos acontecimientos que se vayan sucediendo.

*

* *

Hemos recorrido así diversos ámbitos donde debe refractarse el trabajo esclarecedor de quien quiera ser dirigente católico en el campo de la inteligencia.

La amplitud de la tarea podrá suscitar cierto temor. Advertimos que el mundo de la cultura va por otro lado, que la verdad no es aceptada por la multitud. Y el complejo mayoritario —de la mitad más uno—, saliendo del cauce en donde ha cristalizado, que es el de la política electoral, amenaza con invadir también el campo de los defensores de la verdad. Hoy se va propagando peligrosamente una suerte de escepticismo doctrinal. Se habla

de "mi verdad", de "tu verdad", cada uno tiene "su verdad". El querer afirmar no "mi" verdad, ni "tu" verdad sino "la" verdad es condenarse al ostracismo. Pero no temamos la soledad: la verdad nunca está sola. La verdad está con el ser, y por tanto con la verdadera universalidad. Cristo no dejó de tener razón, aun cuando la mitad más uno prefiriese a Barrabás. Nada es más pernicioso para un intelectual católico que el deseo de quedar bien con el mundo, diluyendo inconsideradamente la verdad, retaceando la verdad, aunque lo haga con la intención de que ésta sea aceptada. "No os hagáis semejantes al mundo —ha dicho hace poco Juan Pablo II—, no tratéis de haceros semejantes al mundo. Lo que debéis hacer es tratar de hacer al mundo semejante a la Palabra Eterna" (Discurso al IV Capítulo General de la Pía Sociedad de San Pablo, 31 de marzo de 1980). En última instancia, a la larga nada atrae tanto como la integralidad de la verdad, la verdad sin ambages.

Más aún, el intelectual católico deberá estar dispuesto a arrostrar la animadversión. San Agustín, ese acuñador de frases inmortales, lo dijo de manera incisiva: "la verdad engendra el odio". Es cierto que Cristo, por su gesta redentora, ha sido amado como nadie lo ha sido en la historia. Pero, al mismo tiempo, al concentrar en sí, encarnándola, la plenitud de la verdad —"Yo soy la Verdad"— concentró también sobre sí la plenitud del odio, del odio del mundo, del espíritu del mundo, que no sólo lo llevó a la cruz sino que lo sigue persiguiendo hasta el fin de los siglos. Y no sólo a El sino a todos los que quieren afirmar en alto la verdad; lo persigue a El en ellos. Persigue el mundo a los que defienden la verdad porque los ve distintos, y su misma presencia ya constituye una especie de reproche implícito al mundo. Citemos también aquí unas esclarecedoras consignas del Papa: "Aprended a pensar, a hablar y a actuar según los principios de la claridad evangélica: Sí, sí; no, no. Aprended a llamar blanco a lo blanco, y negro a lo negro; mal al mal, y bien al bien. Aprended a llamar pecado al pecado, y no lo llaméis liberación o progreso, aun cuando toda la moda y la propaganda fuesen contrarias a ello" (Discurso a universitarios de Roma, 26 de marzo de 1981).

Quizás la gran misión del intelectual católico de nuestro tiempo consista en mantener íntegro, en medio de un ambiente caótico y subversivo, el patrimonio de la tradición, y transmitirlo a los jóvenes. Eso es propiamente la tradición, la acción de entregar algo, en este caso, la antorcha de la cultura a la próxima generación. No de otra manera obraron los católicos más clarividentes cuando en los siglos oscuros acaeció la invasión de los bárbaros. Hoy nuevas oleadas de barbarie se lanzan sobre los restos de la civilización cristiana. Como otrora en los monas-

terios, mantengamos viva la llama de la cultura, aun cuando sea en pequeños cenáculos o grupos de formación, para que puedan conocerla nuestros hijos y a su vez transmitirla.

En una palabra, se trata de rehacer la Cristiandad, no volviendo, como es obvio, a los aspectos anecdóticos de la época que mejor supo encarnarla, la Edad Media, pero sí a los principios que la gestaron. Se trata de que Cristo reine en la universalidad del orden temporal. Todos los filones de la cultura deberán expresar o reflejar a Cristo, la Realeza de Cristo. Que la filosofía refleje a Cristo en cuanto sabiduría encarnada; que las ciencias reflejen a Cristo, perfección de la exactitud; que la historia refleje a Cristo, Señor de los espacios y de los tiempos; que la política refleje a Cristo, Soberano de las sociedades y Rey de las naciones; que la educación refleje a Cristo, supremo Pedagogo; que las artes reflejen a Cristo, la belleza encarnada. Filosofía, ciencias, historia, política, educación, arte, tantas maneras de reflejar a Cristo: a Cristo verdad, a Cristo exactitud, a Cristo Señor de la historia, a Cristo soberano, a Cristo maestro, a Cristo el más hermoso de los hijos de los hombres.

Aperite portas Redemptori! clamaba el Pontífice actualmente reinante. Contribuyamos a que no quede una sola puerta cerrada, en este mundo de la cultura en que nos toca actuar. Para que algún día se haga realmente verdadero aquello de que Cristo sea todo en todo.

P. ALFREDO SÁENZ

CRISTIANISMO, MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Para proceder con orden vamos a exponer, primeramente, las notas esenciales del Cristianismo (I), y luego las del Marxismo (II), para ver luego cómo la Teología de la Liberación se inserta en una concepción sedicente cristiana, pero realmente marxista (III).

I. CRISTIANISMO

1. El Cristianismo, religión de salvación

La Redención cristiana no llega al hombre por un esfuerzo propio o por un proceso de evolución natural, sino que desciende misericordiosamente de Dios. El Hijo de Dios bajó del cielo y se encarnó para salvar al hombre. Al hombre perdido por el pecado, Jesucristo, es el Verbo de Dios hecho carne, lo redimió del pecado mediante la infusión en su alma de la gracia o vida divina, que transforma al hombre en hijo de Dios. Tal es el fruto de la pasión y muerte del D. Salvador.

El Cristianismo, por eso, es una *religión de salvación*, de restablecimiento de un orden quebrantado por el pecado, y realizado por la libre donación del Hijo de Dios al hombre en la Encarnación y la Redención. Mediante ella Jesucristo hace a los hombres participantes de su filiación divina en el Cuerpo místico visible, que es la Iglesia. "Habéis recibido el espíritu de adopción por el cual podéis llamar a Dios nuestro Padre", dice San Pablo. Según el mismo Apóstol, la Redención tiene como fruto la reproducción de la imagen de Jesucristo, su vida divina, en el alma.

Se trata de una salvación, que transforma al hombre en su alma, lo eleva y hace partícipe de una vida sobrenatural divina, una vida que está por encima de toda exigencia natural, por encima, dice Santo Tomás, de todo lo que es naturalmente creable.

2. Acción de la gracia sobre la naturaleza humana

Esta participación de la vida divina, iniciada por el bautismo y continuada por los otros sacramentos y medios instituidos por Cristo, en la Iglesia, suponen y se instauran en la vida natural humana: en el alma, vivificada por la gracia, y en las facultades espirituales de la inteligencia y de la voluntad, divinamente transformadas por las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, por la acción sobrenatural de Dios. Lo sobrenatural, lejos de oponerse a lo natural, lo supone y se apoya en él, concretamente en la vida natural espiritual.

El pecado original no sólo privó al hombre de la gracia y dones sobrenaturales, sino que también lo hirió en su naturaleza. Esta no quedó corrompida, como afirma Lutero y el Protestantismo, pero sí debilitada. La inteligencia quedó obscurecida, moralmente imposibilitada para descubrir el conjunto de verdades necesarias para ordenar moral y religiosamente la vida humana. A su vez la voluntad quedó debilitada y moralmente imposibilitada para obrar el bien en su totalidad, con las pasiones exacerbadas en su contra.

La Redención de Cristo no sólo devolvió al hombre la vida divina y los dones sobrenaturales, sino que curó la naturaleza humana de sus heridas.

Fortalecida por esta gracia sanante de la naturaleza humana, la inteligencia recobró su vigor y nitidez para descubrir la verdad, sobre todo en los grados superiores necesarios para poder organizar su vida moral y religiosa. Guiado por la fe, el Filósofo cristiano, puede llegar al conocimiento, de Dios, del alma espiritual e inmortal, de la ley y orden moral y demás verdades necesarias para organizar rectamente su vida.

A su vez la voluntad, merced a la gracia sanante, logra robustecerse aún en el orden natural para obrar moralmente bien.

3. Valoración de la persona humana en el Cristianismo

El Paganismo no llegó a descubrir el contenido espiritual de la persona humana en toda su dignidad ni le otorgó el valor ético ni vio siempre su destino inmortal. Así estableció un estado legal de esclavitud, colocó a la mujer en estado de inferioridad, menospreció el trabajo manual y organizó un orden político totalitario, ya que aún en la democracia, los derechos, únicamente eran para un grupo de ciudadanos, con la esclavitud y marginación de una gran mayoría.

Por la Redención el Cristianismo no sólo elevó al hombre al orden sobrenatural de hijo de Dios, sino que aún en el plano

natural dignificó la persona humana, como ser espiritual con derechos y deberes, igualó los derechos de la mujer con los del hombre y paulatinamente suprimió la esclavitud; en una palabra, restituyó el valor de la persona humana, como *imago Dei*, llamado a ser hijo de Dios.

Por eso también, cuando la sociedad se aleja del Cristianismo, la persona pierde el sentido de su propia vida espiritual y de su dignidad y derechos, se desvía del sendero del orden moral y del derecho natural, fundamento de todo derecho positivo.

4. Sentido del restablecimiento del orden natural humano por el Cristianismo

Desde el establecimiento del orden sobrenatural de la gracia, el Cristianismo, al restañar a la naturaleza humana de sus llagas, ayuda a establecer un orden humano conforme a la dignidad de la persona.

Pero el Cristianismo tiene una misión específicamente sobrenatural. Su acción sobre el orden natural es para restablecer este orden y los principios morales de la vida humana; pero sin intrometerse estrictamente en el orden temporal.

En tal sentido, el Cristianismo no posee soluciones económicas, científicas y técnicas, políticas, etc. Sólo esta posesión de los principios para encauzar esas soluciones temporales por un camino moral o de perfección humana. Quienes se dedican a tales actividades, propias de los seglares principalmente, deben estudiar esas disciplinas, y si son cristianos recibirán de su fe los principios para canalizar tales actividades hacia el bien del hombre.

En una palabra, al elevar al hombre a una vida divina, la gracia lo transforma y sana también en su vida natural humana. Bajo esta acción sanante de la gracia el hombre ha de buscar por su propio esfuerzo la solución de los problemas temporales. No basta ser cristiano, para ser un buen economista o político, hay que ser además versado en tales disciplinas y actividades. El Cristianismo iluminará a ese economista para que su actividad económica se encauce en bien del hombre. Otro tanto hay que decir de otras actividades temporales.

5. El orden económico de inspiración cristiana

La influencia cristiana sobre la economía puede reducirse a estos principios fundamentales del orden moral natural.

A. *Necesidad de la propiedad privada*

1. Originariamente los bienes fueron dados por Dios a to-

dos los hombres para satisfacer sus necesidades. Pero no fueron dados a ninguno en particular y, en este sentido, tales bienes son *negativamente comunes a todos*.

2. El hombre recibe de Dios una naturaleza inteligente y libre, con que poder aumentar y perfeccionar los bienes materiales para satisfacer sus necesidades y las de su familia para el presente y para el futuro.

3. Mediante este esfuerzo dirigido por su inteligencia y su voluntad, el hombre está naturalmente inclinado a producir y perfeccionar los bienes necesarios o convenientes para su subsistencia y la de los suyos, tanto en el presente como para el futuro y, consiguientemente, a *poseer* tales bienes y los medios necesarios para conseguirlos.

4. *La propiedad privada* se deriva, pues, del derecho natural, de la inclinación natural que Dios ha dado al hombre para proporcionarse los bienes necesarios para su vida, la de su familia, tanto para el presente como el futuro.

La ley positiva podrá reglamentar ese derecho para el *bien común* de todos, pero no puede suprimir el derecho natural de la propiedad privada.

Este incentivo natural de la propiedad privada hace posible la multiplicación de los bienes materiales, que sin tal esfuerzo y propiedad, no alcanzarían para todos los hombres. Por eso, cuando se suprime este derecho, que permite al hombre trabajar libremente y libremente obtener los bienes necesarios para todos, o dejan de producirse o sólo pueden lograrse mediante un régimen totalitario, que someta al hombre al trabajo, es decir, mediante una verdadera esclavitud.

B. *Sentido social de la propiedad*

Pero este derecho natural de la propiedad privada no es absoluto, como pretende el liberalismo. Dios ha dado todos esos bienes y al hombre inteligente voluntad y derecho de propiedad para multiplicarlos y para que sirvan a las necesidades de todos los hombres.

Por eso, sin suprimir ni desvirtuar el derecho de propiedad privada, y sin dejar el estímulo necesario del mismo, el Estado puede y debe intervenir para que esa gran producción, lograda por iniciativa y la propiedad privada, sea repartida y llegue a todos los hombres. Se trata no de suprimir la propiedad privada, sino de ponerla al servicio del bien común de todas las personas y familias. En este sentido ha dicho Juan Pablo II que la propiedad privada tiene "una hipoteca social".

Hay aquí dos extremos viciosos que evitar: el *Comunismo*, que suprime la propiedad privada de los medios de la producción y con ello disminuye la producción necesaria para todos y, por una lógica interna, priva de la libertad a la persona y la somete a una real esclavitud; y, por el otro extremo, el *Liberalismo económico*, que niega la intervención del Estado para restablecer el bien común a fin de que los bienes puedan llegar a todos los hombres y no quedarse en manos de unos pocos con detrimento de la gran mayoría.

C. *Los límites extremos del orden humano de los bienes materiales: propiedad privada y sentido social de la misma*

Ya dijimos que el Cristianismo no posee soluciones concretas y un ordenamiento económico o de cualquier actividad temporal, pero señala los límites con que este orden debe desenvolverse.

Por un extremo debe salvaguardarse la propiedad privada, aun de los medios de la producción, sin la cual no hay producción de bienes suficientes para todos los hombres y se menoscaba la libertad y la dignidad de la persona.

Por el otro extremo, es necesaria la intervención del Estado para establecer el bien común, que permita hacer llegar la producción de los bienes de la propiedad privada a todos los hombres, es decir dar sentido social a la propiedad. Este sentido social nada tiene que ver con el "dirigismo", propio de una concepción totalitaria y comunizante.

Mientras se guarden esos dos pilares que sostienen el orden moral en la economía, la prudencia política del gobernante podrá inclinarse más a uno u otro extremo, según los exijan las circunstancias concretas geográficas, históricas, etc. Tales soluciones concretas pertenecen a la ciencia y prudencia económica y política.

II. EL MARXISMO

1. Fundamento materialista del Marxismo

El Marxismo se funda: 1) en un materialismo dialéctico y 2) en un materialismo histórico.

Para Marx todo es materia, aún el hombre, que es "una necesidad de comer, beber y entender".

Mediante el trabajo el hombre toma o transforma las cosas para satisfacer sus necesidades. Por eso, el trabajo es el único

título del valor de las cosas. Estas sólo valen por el trabajo empleado en ellas.

Ahora bien, para realizar el trabajo son necesarios los *medios de la producción.* Cuando el que trabaja lo hace para el que posee los medios de la producción, se priva al obrero del fruto de sus trabajos. Por eso, el capital, resultado de quitar parte del valor del trabajo de los obreros, es un robo. El capital nace como un robo del trabajo ajeno acumulado.

2. Estructura y superestructuras, ideologías de la materia

La materia con los medios de la producción que la hacen fructificar evoluciona de una manera necesaria y ciegamente.

Estos medios de la producción y sus pertenencias —la *estructura* de la materia— determinan las *superestructuras* o "ideologías": el orden económico, jurídico, político y religioso. Estas superestructuras dependen completamente de la estructura material de los medios de la producción y de quien los posee.

De aquí que el *materialismo dialéctico* de Marx, sea también *un materialismo histórico.* La historia con la sociedad, la economía, el derecho y la religión están determinados por la evolución y tenencia de los medios de la producción, o sea, por la estructura material que evoluciona dialéctica y necesariamente. La historia está determinada de un modo necesario por la evolución de los medios de la producción y de los sujetos a los que pertenecen.

Por eso, también las estructuras o ideologías no tienen valor absoluto de verdad; sólo son expresión de un determinado momento de la evolución de la materia.

Cuando la ideología coincide con el estado de evolución y tenencia de los medios de la producción, tenemos la *tesis* o armonía; cuando ya la superestructura no corresponde a la nueva estructura material evolucionada, comienza la tensión de la *antítesis,* que por la fuerza ciega de la estructura material debe ceder a una nueva ideología para llegar a la *síntesis* o nueva concordancia de una nueva ideología que corresponde a la nueva situación de la estructura material de los medios de la producción.

El advenimiento de las máquinas y de la industria moderna, implica el trabajo de muchos obreros a la vez, está en la antítesis con la ideología capitalista en lo social, jurídico, económico y religioso, ideología que pretende justificar el robo del trabajo. La nueva síntesis es la ideología socialista con una nueva sociedad, derecho y religión, sin capital ni ideologías que le corresponden, en que los obreros son dueños de su trabajo y de los medios de la

producción con un nuevo orden social, económico, jurídico y religioso.

La *lucha de clases* o la revolución social es el medio para lograr el cambio de ideología con una nueva que corresponda a la época industrial.

En el Marxismo no hay lugar para la verdad ni, por consiguiente, para una auténtica moral, derecho y religión. Estas ideologías valen o no según correspondan o no al estado de evolución de los medios de la producción. Por eso, la verdad es substituida por la *praxis* o conveniencia para lograr los fines y el advenimiento del socialismo.

Notemos de paso que el comunismo, de acuerdo a su propio sistema, como *ideología* tampoco tiene valor de verdad, sino sólo de praxis y únicamente para un momento determinado del proceso dialéctico.

3. La negación del espíritu en el Marxismo

Para el Marxismo el *espíritu* con la inteligencia y la libertad no existen. A lo más sería una superestructura determinada por la materia, y, como tal, también material.

El hombre para Marx es una pieza de un orden social necesario, determinado por la materia.

La persona humana espiritual con su inteligencia y libertad, abierta a la verdad y al bien trascendente y, en definitiva, a la Verdad y Bondad absoluta de Dios, desde El cual se funda el orden moral, social, jurídico, económico y político con normas aboslutas, no existe: es una superestructura ya caduca con la evolución de la materia. El espíritu ha sido absorbido totalmente por la materia. Por eso, el Marxismo es antipersonalista y ateo. Consiguientemente el hombre no posee ni derechos ni obligaciones, que nacen del espíritu. Es un trozo de materia, y, como tal, enteramente sometido al Estado o, mejor, al grupo que detente el poder, que gobierna mediante la fuerza y la violencia, como el materialismo que lo nutre. Bueno es lo que establece el Estado, y malo lo que lo contraría. En esta situación, en que se ha suprimido el término *a quo* del espíritu de la persona humana y el término *ad quem* de su perfección, que es Dios, Verdad, Bondad y Belleza infinitas, sólo cabe un orden material masivo, totalitario impuesto por la fuerza.

Paradojalmente el Marxismo, que dice levantarse y entablar una lucha en defensa de los derechos de los obreros oprimidos, por una lógica interna de su materialismo, termina sometiéndolos

a la más cruel de las tiranías, despojados de libertad de derechos y sometidos enteramente a un régimen de fuerza, que paradojalmente tampoco les da los bienes materiales suficientes.

4. La estatización de los bienes de la producción conduce a un totalitarismo

El Marxismo priva al hombre de su libertad para el trabajo y para procurarse los medios de la producción y, consiguientemente, para organizar libremente su vida con ellos.

Cuando el hombre no es libre para elegir su trabajo y procurarse los medios de la producción y demás bienes para su subsistencia y la de su familia y para prever su futuro, pierde su libertad y sus derechos. El monopolio estatal de los medios de la producción lógicamente priva al hombre de esta libertad y derecho y lo somete a una organización tiránica, en la cual ya no tiene opción para elegir y para ser libre: es una pieza, un esclavo de la maquinaria estatal.

De hecho, todos los Estados Marxistas han conducido a una tiranía y totalitarismo, que ha despojado a los súbditos de su libertad y de sus derechos. Tal hecho, repetido inexorablemente en todos los Estados marxistas, únicamente puede explicarse por la lógica interna del sistema materialista.

Por eso también sería vano querer establecer un auténtico Socialismo que privase a los miembros de la sociedad de los medios de la producción y que, sin embargo, respetase la libertad y los derechos de los mismos. Ciertos socialismos, que no llegan a esa privación total, es porque no son totalmente socialistas. El Socialismo total es el Marxismo.

Lo grave es que el Marxismo no sólo no ha logrado otorgar libertad y derecho a los obreros, sino que ni siquiera les ha dado el bienestar material, que les prometía con la supresión del capital.

Privados de libertad y de elección del trabajo y del aliciente de la propiedad privada, el Marxismo es incapaz, por eso mismo, de lograr los bienes materiales, que sólo se obtienen en una economía libre. Sólo puede lograr ciertos magros resultados en este terreno, mediante la violencia totalitaria impuesta a los trabajadores.

Ni bienes espirituales: libertad y derechos, ni bienes materiales: he ahí a donde conduce inexorablemente el Marxismo.

5. Crítica al Marxismo

He aquí como se expresa el Documento de Puebla: "Opuesto al Liberalismo económico en su forma clásica [...], el Marxismo

clásico sustituye la visión individualista del hombre por una visión colectivista, casi mesiánica del mismo. La meta de la existencia humana se pone en el desarrollo de las fuerzas materiales de la producción. La persona no es originalmente su conciencia; está más bien constituida por la existencia social. Despojada del arbitrio interno que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de comportamiento únicamente de quienes son responsables del cambio de las estructuras socio-político-económicas. Por eso, desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad religiosa, que está en la base de todas las libertades. De esta forma la dimensión religiosa, cuyo origen estaría en los conflictos de la infraestructura económica, se orienta hacia una fraternidad mesiánica en relación a Dios. Materialista y ateo, el humanismo marxista reduce el ser humano, en última instancia a las estructuras exteriores" (N. 313).

El Estado "ateo y materialista despoja a la persona de su espíritu y de su dimensión divina y, por eso, desconoce los derechos del hombre, especialmente su libertad religiosa; y todo aquel orden interior moral, jurídico y político del espíritu, es sustituido por un orden puramente exterior, impuesto por la fuerza, puramente policial y totalitario, en busca de una utópica fraternidad mesiánica".

Y en otra parte añade el mencionado Documento de Puebla: "El colectivismo Marxista conduce igualmente —por sus presupuestos marxistas— a una ideología de la riqueza, pero en sus formas colectivas. Aunque nacido de una positiva crítica al fetichismo de la mercancía y al desconocimiento del valor humano del trabajo, no logró ir a la raíz de esta idolatría que consiste en el rechazo de Dios, de amor y justicia, único Dios adorable".

"El motor de su dialéctica es la lucha de clases. Su objetivo, la lucha de clases, lograda a través de una dictadura proletaria, que al fin de cuentas establece la dictadura del partido. Todas estas experiencias históricas concretas como sistemas y gobiernos, se han realizado dentro de un marco de regímenes totalitarios, cerrados a toda posibilidad de crítica. Algunos creen posible separar algunos aspectos del Marxismo, en particular su doctrina y su análisis. Recordamos en el Magisterio Pontificio que 'sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente; al aceptar los elementos del análisis marxista y reconocer su relación con la ideología; para entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso' " (*Octogessima Adveniens*, 34) (Documento de Puebla n. 543-546).

III. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y EL MARXISMO

1. El verdadero sentido de una auténtica teología de la liberación

El Documento Pontificio acerca de la teología de la liberación comienza por señalar el verdadero y cristiano sentido de la misma. Esta liberación no es otra que la que Cristo ha traído con su Redención y que ante todo es liberación del pecado por la infusión de la gracia, y liberación de las injusticias y estructuras de opresión del hombre, consecuencias del pecado.

La liberación cristiana comienza por escrutar las causas de las injusticias opresoras, que es el pecado del que nos libera la vida sobrenatural cristiana.

Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi* ha precisado el concepto cristiano de liberación frente a la liberación temporalista, eminentemente económica, de las llamadas teologías de la liberación. He aquí el texto del Papa: "Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico [...]. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención, que llega hasta situaciones concretas de injusticias, a las que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto, ¿Cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero y auténtico crecimiento del hombre?".

Sin embargo, continúa el Papa: "No hay porqué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal [...]; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativa de orden político y moral. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar de parte de Dios, la liberación". "La liberación evangélica no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios", "va

por tanto unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo. Por eso, al predicar la liberación y al asociarse a aquéllos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite circunscribir su acción al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre; sino que reafirma los principios de su vocación espiritual, rechaza la sustitución del anuncio del reino por la proclamación de las liberaciones humanas, y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación de Jesucristo. La Iglesia asocia, pero no identifica nunca liberación humana y salvación en Cristo, porque sabe [...] que no es suficiente instaurar la liberación que le da el bienestar y el desarrollo para que llegue el reino de Dios. Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política [...] lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad".

Luego el Papa insiste en que para la liberación es necesaria la conversión del corazón en Cristo y que esta liberación fundada en la redención de Jesucristo excluye toda violencia (E. N., N. 31,38).

Desde esta perspectiva sobrenatural la Iglesia da preferencia a los pobres, y en primer lugar para dar a su vida el sentido cristiano de la pobreza y recordarles la dignidad, que los asocia a Jesucristo; y en segundo lugar para ayudarlos a reivindicar sus derechos a una vida más humana más conforme con la dignidad espiritual de la persona y del hijo de Dios y esto lo hace por medio de la Doctrina Social Cristiana y sin violencia ni odios.

Los principios de esta Doctrina se fundan en la Doctrina Cristiana sobre Cristo y su Redención, sobre el pecado y sus consecuencias opresoras, y en la dignidad espiritual de la persona humana, redimida por Cristo. Con su doctrina y sus preceptos, la Iglesia propicia y ayuda a la liberación cristiana, al acceso de una justicia social, que defiende y protege a las personas y a las familias con sus derechos materiales y espirituales para el logro de una vida más digna; pero no por odio ni violencia, que engendra la violencia, sino por medios pacíficos, con una concientización y defensa de los derechos y deberes de todos sus hijos, ricos y pobres, y por medio de una propiciación de una legislación que promueva y establezca un orden jurídico humano y cristiano.

Por esta prédica constante de la Iglesia —de los últimos Papas sobre todo— se ha logrado crear en el mundo una conciencia

del derecho a una justicia social, para los sectores más necesitados sobre todo, y son muchos los éxitos alcanzados por esta legislación promovida por esta prédica. Ya son muchos los hombres de gobierno y asociaciones y de partidos políticos, que tienen en sus programas la defensa de los diversos aspectos de la justicia social, como el salario familiar, la jubilación, las vacaciones, las obras de asistencia, la legislación sobre el trabajo de la mujer y de los niños, la pensión a la vejez y a la invalidez, etc. Y este camino abierto se va ensanchando cada vez más por la bondad de sus principios.

En todo caso la Iglesia no es sólo de los pobres *"ni exclusiva ni excluyentemente"*, como dice S. S. Juan Pablo II, sino de todos los hombres, con una especial predilección por los más pobres.

2. Los errores de las llamadas teologías de la liberación

Comencemos por asentar que no todos los llamados teólogos de la liberación, comparten las mismas ideas ni que todos ellos hayan caído en los errores que vamos a señalar. Por eso, nos referimos a los teólogos de la liberación, en general, que ha descristianizado y temporalizado el concepto cristiano de la vida y que en muchos casos ha caído en el marxismo. Recordemos lo que acabamos de transcribir de S. S. Pablo VI.

Podríamos decir de esta teología de la liberación que ha evacuado el sentido sobrenatural del término liberación, como nos lo recordaba Paulo VI, que ha interpretado los textos bíblicos —como el *Exodo* y el *Magnificat*— en un sentido puramente temporal y político de la clase opresora, y de ese modo ha querido hacer una teología desde las estructuras puramente temporales.

Como afirma el Documento de Puebla, es una ilusión querer comenzar el estudio teológico no sobre las fuentes sobrenaturales de la revelación cristiana: la Biblia, la Tradición, y el Magisterio de la Iglesia para proyectar sus principios e iluminar con ellos el sentido sobrenatural de las realidades temporales, sino por el camino inverso: comenzar desde "la praxis" —término netamente comunista—, para acomodar luego a ella los principios cristianos, con lo cual lo que han logrado es vaciarlos de su auténtico carácter y sentido sobrenatural y han terminado en una "total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana".

Estos teólogos comienzan por adoptar el método científico marxista para analizar la realidad socioeconómica. Ya Paulo VI en la *Otogessima Adveniens* advierte: "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo último que los une radicalmente; el acep-

tar los elementos del análisis marxista, sin reconocer su relación con la ideología; el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" (n. 34).

De acuerdo a este sentido, que está relacionado e implica la teoría materialista de la materia, la única verdad es la *praxis*, o sea, los medios que conducen eficazmente a la liberación de las estructuras opresoras, políticas y económicas, principalmente del capitalismo.

Ahora bien, "el método científico" marxista de la *praxis* no es otro que el de la *lucha de clases*. Solamente con la violencia de esta lucha se puede liberar a los pobres de las estructuras opresoras.

Y si la verdad es la praxis que sólo logra su meta de liberación con el método de la lucha de clases, en lugar de una *ortodoxia* o fidelidad a la verdad sobrenatural enseñada por el Magisterio y a la verdad natural con sus exigencias, habrá una *ortopraxis* o fidelidad al método de la lucha de clases, que realiza la liberación.

La liberación está vacía de sus fuentes y sentido sobrenatural cristiano, y reducida a un método, que, en definitiva, se nutre y sostiene en un materialismo dialéctico marxista.

Esta teología excluye de la Iglesia a cuantos no son pobres y reduce su acción y apostolado a una liberación puramente social, política y económica.

Pero como ya lo hemos señalado a propósito del Marxismo (II), esta liberación materialista no se puede lograr en una dictadura proletaria, que termina con la libertad y la dignidad de la persona humana y con una pobreza aún mayor, que la que se quería remediar, impuesta por la dictadura proletaria o, mejor, por el grupo que detente el poder.

Con lo cual, mediante el método marxista, lejos de lograr una liberación de la pobreza, lo único que se consigue es someter a la persona a la más pesada dictadura materialista y atea, que priva a la persona de todos sus derechos.

El Documento Pontificio de la S. C. de la Fe Católica recuerda oportunamente este resultado de la liberación de esta teología. "Un hecho notable de nuestra época debe ser objeto de reflexión de todos aquéllos que quieren sinceramente la verdadera liberación de sus hermanos. Millones de nuestros contemporáneos, aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos que

se han apoderado del poder por caminos revolucionarios y violentos, precisamente en nombre de la liberación" (n. 10).

Pero la teología de la liberación atenta contra la esencia misma de la Iglesia, tal como la ha constituido Ntro. Señor Jesucristo. En efecto pretende hacer una Iglesia exclusivamente de los pobres, no sólo con la exclusión de todos los que no son pobres, sino también por su sentido de lucha de clases, aplicado a la misma Iglesia. Pretende así suprimir "la clase opresora" de la Iglesia, que para ella es la Jerarquía, la Autoridad, y el Magisterio, vale decir, pretende cambiar la esencia misma de la Iglesia tal como la ha fundado Jesucristo.

3. La verdadera solución

El Documento Pontificio de la S. C. de la Fe Católica nos dice al respecto: "Una de las condiciones para el necesario enderesamiento teológico es la recuperación del valor de la *enseñanza social de la Iglesia*. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario, está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos. En esta perspectiva la contribución de los teólogos y pensadores de todas las regiones del mundo a la luz de la Iglesia es hoy indispensable. Igualmente la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos, es necesario para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia".

Por eso insiste el Documento en que se debe "vigilar la calidad y el contenido de la catequesis y de la formación que siempre debe presentar la *integridad del mensaje de la salvación* y los imperativos de la verdadera liberación humana en el marco de este mensaje integral" (n. 12 y sgs.).

La teología de la liberación ha olvidado y descuidado el sentido sobrenatural de la Redención y de la Iglesia. Esta como fruto de la Redención de Cristo, ha sido constituida para salvar las almas, para restituirlas a la vida de Dios, liberarlas del pecado y de sus consecuencias, entre las cuales están las estructuras políticas y económicas.

Pero para liberarse de la opresión, hay que comenzar por atacar sus causas, el pecado, con los medios sobrenaturales de la Redención y con la Doctrina revelada, que incluye la Doctrina Social de la Iglesia.

La teología de la liberación ha querido suprimir las consecuencias opresoras temporales, sin remontarse y atacar sus causas, el pecado y sus consecuencias, con los medios sobrenaturales instituidos por Jesucristo, y de los que es depositaria la Iglesia. La

teología de la liberación ha buscado sostener esta liberación temporalista con la lucha de clases en una concepción materialista y atea, como es la del marxismo; la cual, lejos de lograr sus prometidos resultados de liberación, ha conducido en todas partes donde se ha implantado, a la más dura de las esclavitudes y a la pobreza, como lo recordaba el Documento Pontificio de la S. C. de la Fe citado más arriba.

4. Conclusión

Por eso queremos terminar nuestro trabajo con el siguiente párrafo del Credo del Pueblo de Dios de Paulo VI, con el cual termina también el Documento Pontificio mencionado: "Confesamos que el Reino de Dios iniciado acá abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de las técnicas humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres. Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en El, su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y reino eterno".

En este párrafo de Paulo VI está ricamente expresado en magnífica síntesis el verdadero sentido de la liberación cristiana y las desviaciones de la llamada teología de la liberación.

Mons. Dr. OCTAVIO N. DERISI

NAVIDAD

VILLANCICO

¿Quién te dio su parabién,
Mi bien?
¿Acaso fuera un pastor
Mayoral de ruiseñores
Que iba enseñando al Amor
El lenguaje de las flores?
¿Acaso,
Acaso un ángel de raso
Que ensayaba un nuevo paso
En los vidrios de colores?
¿Quién te dio su parabién,
Mi bien?
¿Acaso un tibio cordero
Que buscaba entre la nieve
Aquel maná verdadero,
Verdadero, dulce y breve?
¿Tal vez,
Tal vez una hada dorada
Que rondaba la alborada
Para abrigarte los pies?
¿Quién te dio su parabién,
Mi bien?
¿Quizá fue la mariposa
Que se soltó de la rosa
A la vera del portal,
La pintada mariposa
De la noche de cristal?
Mi bien,
¿Quién te dio su parabién?

IGNACIO B. ANZOÁTEGUI



ORACION POR LA FAMILIA CRISTIANA

Señor, Dios de bondad y de misericordia, que en el mundo del mal y del pecado ofreciste a la sociedad de los redimidos la Sagrada Familia de Nazaret como espejo purísimo de piedad, de justicia, de amor; vé cómo la familia es hoy acechada y cómo todo conjura para profanarla arrancándole la fe, la religión, las buenas costumbres.

Asiste, oh Señor, la obra de tus manos. Protege en nuestros hogares las virtudes domésticas, garantía única de concordia y de paz.

Ven y suscita defensores para la familia. Suscita los apóstoles de los tiempos nuevos, que en Tu nombre, con el mensaje de Jesucristo y con la santidad de vida llamen a la fidelidad a los cónyuges, al ejercicio de la autoridad a los padres, a la obediencia a los hijos, a la modestia a las jóvenes, a la estima y al amor por la casa por ti bendecida las mentes y los corazones de todos.

Restaurada en Jesucristo sobre los ejemplos del divino modelo de Nazaret, halle de nuevo la Familia Cristiana su paz, conviértase de nuevo en Santuario todo nido doméstico; reenciéndase en cada hogar la llama de la Fe, que lleva las adversidades con paciencia, la prosperidad con moderación y lo compone todo en el orden y en la paz.

Bajo tu mirada paternal, oh Señor, y confiada a tu Providencia, bajo el amoroso patrocinio de Jesús, María y José, la familia será asilo de virtudes, escuela de sabiduría. Será descanso en los afanes de la vida, testimonio en las promesas de Cristo. Rendirá Gloria ante el mundo a Ti, Padre, y a tu Hijo Jesús, hasta que llegue con todos sus miembros a cantar tus alabanzas en los siglos eternos. Así sea.

S. S. Pío XII

Vaticano, 31 de octubre de 1954.
Fiesta de Cristo Rey.

PVBLIVS VERGILIVS MARO

ECLOGA IV

Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
non omnis arbusta iuuant humilesque myricae;
si canimus siluas, siluae sint consule dignae.
Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam noua progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta faue Lucina: tuus iam regnat Apollo.
teque adeo decus hoc aeui, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses;
te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
inrita perpetua soluent formidine terras.
ille deum uitam accipiet diuisque uidebit
permixtos heroas et ipse uidebitur illis,
pacatumque reget patriis uirtutibus orbem.
At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera, nec magnos metuent armenta leones;
ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
occidet et serpens, et fallax herba ueneni
occidet; Assyrium uulgo nascetur amomum.
at simul heroum laudes et facta parentis
iam legere et quae sit poteris cognoscere uirtus,
molli paulatim flauescet campus arista
incultisque rubens pendebit sentibus uua
et durae quercus sudabunt roscida mella.
pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,

PUBLIO VIRGILIO MARON

EGLOGA IV

¡Oh Musas, levantemos nuestro canto!
No han de ser siempre el mirto y los zarzales
sino la selva la que inspire el verso,
pero una selva digna de un Señor.
La última edad del canto sibilino
ha llegado, y de nuevo nace un orden
de siglos. Y ya vienen con la Virgen
los reinos de Saturno; ya los cielos
llueven al justo.
Ampara al pequeñito
por quien la férrea gente se desbanda
y la áurea estirpe habitará en el mundo,
casta Lucina, ya reina tu Apolo.
Pues aun siendo tú cónsul, esta gloria
alumbrará, Polión, en el exordio
del curso de los meses memorables.
Al borrarse el vestigio de la falta
disminuirá el terror sobre las tierras.
El obtendrá la vida de los dioses,
convivirá con dioses y con héroes,
y regirá con la virtud del padre
el orbe quieto.
Para ti, mi niño,
la tierra, sin labor, te hará el regalo
de hiedras y de acanto. Las cabrillas
por sí darán su leche, y los ganados
no temerán el león. Tu misma cuna
florecerá con deliciosas flores.
Se acabarán las sierpes y el veneno
de la hierba engañosa; por doquiera
brotarán las especias orientales.

quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
alter erit tum Tiphys et altera quae uehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
hinc, ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
cedet et ipse mari uector, nec nautica pinus
mutabit merces; omnis feret omnia tellus.
non rastros patietur humus, non uinea falcem;
robustus quoque iam tauris iuga soluet arator.
nec uarios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellera luto;
sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.
'Talia saecla' suis dixerunt 'currite' fusis
concordes stabili fatorum numine Parcae.
adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum Iouis incrementum!
aspice conuexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
aspice, uenturo laetentur ut omnia saeclo!
o mihi tum longae maneat pars ultima uitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta!
non me carminibus uincet nec Thracius Orpheus
nec Linus, huic mater quamuis atque huic pater adsit,
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice uictum.
Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem
(matri longa decem tulerunt fastidia menses) -
incipe, parue puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Mas cuando puedas conocer las gestas
y virtudes paternas, poco a poco
la mies dorará el campo, y de las zarzas
la rubia uva colgará en racimos,
la dura encina sudará sus mieles.
Pero el vestigio del primer pecado
mandará aún tentar la mar en naves,
amurallar ciudades, labrar tierras.
Habrá otro Tiphys y otra nave Argos
con su escogida carga; habrá otras guerras,
y a Troya volverá de nuevo Aquiles.
Y al fin cuando los años te hagan hombre
renunciará a la mar el mismo nauta,
y a traficar el barco mercancías,
pues cada tierra proveerá de todo.
No sufrirá ya el campo los arados,
ni la viña la hoz, ni el buey el yugo;
ni mentirá la lana sus colores,
porque en los prados el carnero mismo
cambiará su vellón en rojo y oro;
la propia hierba vestirá al cordero.
"Tales siglos hilad, corred" dijeron,
con los hados, las Parcas a sus husos.
¡Accede a los honores, pues ya es tiempo,
oh plenitud, oh prosapia divina!
Mira el mundo rotando sobre el centro,
mira tierras y mares y el profundo
cielo; mira que todo se alboroza
con la llegada del futuro siglo.
¡Oh, guarde yo esta parte de mi vida
y el estro suficiente para el canto!
No me venciera Orfeo, no, ni Lino,
aunque a éste Calíope, a ése Apolo,
madre y padre, ayudaran; y Pan mismo
si ante la Arcadia juez me desafiara,
ante la Arcadia juez fuera vencido.
Apresúrate, niño, por la risa
entra en conocimiento de tu madre,
tu madre que gravaste nueve meses.
Apresúrate, niño: a quien sus padres
no le sonríen, ni un dios con su mesa,
ni una diosa le honra con su tálamo.

CARLOS A. SÁENZ

CARTAS DE PASTORES

OBISPADO DE COMODORO RIVADAVIA

Comodoro Rivadavia, 31 de julio de 1985

Señor Director:

. Le agradezco de corazón su envío de la Revista *Gladius.* He leído algunos artículos (Penetración marxista en América Latina; El Pensamiento de A. Gramsci; El Liberalismo) y hecho una "lectura cruzada" de casi todo el resto. Me ha dado una alegría muy grande ver una espada que se mueve en defensa de la cultura argentina, la que quisieron los primeros próceres de la Patria vieja y los mártires de la Patria nueva.

Por eso quisiera seguir leyendo, para ver cómo se menea esta espada, a la que se sigue tallando como talla, le auguro larga vida... y por descontado muchos enemigos, acólitos del Enemigo; con la seguridad inquebrantable de que "Crux stat, dum volvitur orbis".

Con mi mejor bendición para que esta semilla, que creo que es de Dios crezca, eche raíces, fructifique, sea purificada por la podadera, y alimente nuestra cultura cristiana; los saluda cordialmente:

Argimiro Moure
Obispo
de Comodoro Rivadavia

JOSEPH CARDINAL RATZINGER
Sekretariat

30 de septiembre de 1985

Señor Director:

Por medio de la presente me permito acusar recibo de los dos primeros números de la revista *Gladius* que usted tan gentilmente ha enviado.

Esta iniciativa editorial puede ser un servicio eclesial de gran importancia si, bajo la luz de la fe de la Iglesia y el respecto fiel al Magisterio, ayuda a hacer conocer la sana doctrina.

Que el Señor ilumine a todos los responsables de esta empresa y los conserve siempre en las intenciones manifestadas al iniciar la revista.

Igualmente quiero agradecer, en nombre de Su Eminencia, el envío del libro "Curso de doctrina social" escrito por el profesor Abelardo Pithod.

Con sentimientos de aprecio en el Señor.

Don Josef Clemens

LA EPOPEYA CRISTERA

I. INTRODUCCION

"América es el último refugio para la religión de Jesús". *El Despertador Americano, México,* 20 de diciembre 1810.

Para algunos hombres "el mundo es ancho y ajeno" (Ciro Alegría). Para otros, hay parcelas del orbe que enraízan al hombre, religándolo de por vida. Esa parte cierta, propia e irrenunciable es la Patria, el suelo donde descansan los antepasados, la tierra y los muertos, como decía Barrés. Un contorno de la naturaleza que —en la frase de Péguy— cobra vida espiritual, carnalizándose. De tal matrimonio entre el cuerpo —la tierra— y el espíritu humano proviene el genuino arraigo, la raíz que ata al hombre con su linaje y su progenie. La misma tierra, que fue de los padres y que será de los hijos, canaliza el vínculo entre las generaciones, haciéndonos sentir —sostenía Mella— como la gota de agua en la honda de un río. Desde un sitio dado y aceptado se verifica un horizonte de comunicaciones: la lengua, la religión, la historia, las costumbres y las tradiciones, que establecen la verdadera sociabilidad del hombre. Ese era el "mundo" del hombre clásico, y sobre ese hontanar circunscripto se erguía su polis.

La modernidad ideológica ha querido transmutar las cosas. Por aviesa desacralización de la noción cristiana de la fraternidad —a la inversa de la idea imperial romana— ha buscado transformar el orbe en la urbe, el cosmos en la tierra. Para el cristiano la humanidad se hermana por ser toda creatura del mismo Creador, redimida por el único Redentor, consolada por el solo Espíritu. Se trata de una visión desde la eternidad, no del tiempo ni del espacio. Es una camino de Salvación por el cual peregrina el hombre hacia un Reino que no es de este mundo, aunque para alcanzar a aquél deba comenzar aquí por tratar de restaurar todas las cosas en Cristo, en razón de que por El todas las

cosas subsisten. En cambio, para el apóstata modernista, el único reino está en este Mundo, del cual debe ser rey el Hombre, medida de todas las cosas, entre ellas, el tiempo y el espacio. Edificado el Mundo a su imagen y semejanza, piensa, con angelismo —con el soberbio angelismo del ángel caído—, que con sus solas potencialidades podrá vencer al tiempo (de la vida y de la muerte) y al espacio (de la tierra en que nace), para tornarlos infinitos. Infinitud gnóstica del moderno Prometeo, que ansía meterse en la cabeza de Dios, rehacer a su antojo la Creación, suprimir el Pecado Original, y, liberado ya de sus lastres por su autónoma decisión, transformarse en Icaro, inmortal e inespacial. Tal la Quimera donde confluyen todas las herejías de la modernidad: "Homo homini deus". El hombre será un dios para el hombre, sin pasado ni antepasados, sin las ataduras del dolor, de la enfermedad, del trabajo, de la ignorancia y de la muerte. En el futuro estará su salvación. Ese devenir del Mundo mejor, donde no habá más guerras, ni pasiones descontroladas, ni miseria ni odios, porque todos seremos "ciudadanos del mundo", iguales, libres y fraternos en el plácido seno de la "Humanidad" autorredimida y autoconsolada. ¿Agnosticismo, mesianismo, masonismo, liberalismo, socialismo, democratismo, totalitarismo...? ¡Todo se une en la gran utopía del Progreso Indefinido de la Humanidad! En la cronolatría del tiempo reemplazando a la Eternidad, del mundo sustituyendo al Reino de los cielos y del hombre suplantando a Dios. Ese es el proyecto del antropoteísmo.

Mas, como Dios escribe derecho sobre los renglones torcidos de los hombres, los tiempos modernos, signados por el mito progresista, muestran una realidad contradictoriamente opuesta a los ensueños ideológicos. Deshecha la Cristiandad europea, establecidas las naciones por la Paz de Westfalia, la Revolución —el gran instrumento de la ideología modernista— se propuso recrear un remedo de unidad. A tal ilusión la llamó "Humanidad" o "Conciencia Universal". Su primer embate convulsivo fue la Revolución Francesa, con su secuela europea y americana. Restaurado parcialmente el orden, la Gran Guerra de 1914-18 lo hizo trizas, levantando las compuertas del caos contemporáneo. Se acentuó el imperialismo de unas naciones sobre otras, el genocidio de las poblaciones, las injusticias sociales flagrantes por obra del capitalismo financiero, y el estado de guerra permanente con la implantación del comunismo soviético. "Homo homini lupus": cosecha del idealismo subjetivista e inmanentista, que, en nombre del "amor", la "paz" y el "progreso" (ahora llamado "desarrollo") destrozó al orbe con métodos tan feroces como las explosiones atómicas, las clínicas psiquiátricas para opositores y los campos de concentración.

Esa lucha sin cuartel por el poder político y económico es

la consecuencia lógica de un mundo impío, que carece de piedad, es decir, de fidelidad para con las religaciones trascendentales del hombre. "Si no hay Dios, todo está permitido", dijo, coherentemente, Iván Karamazov. Como después de Dios, junto a los padres y cual principio del ser está la Patria, bien podría parafrasearse a Dostoievski diciendo que si no hay Patria, todo está permitido. El hedonismo, la pornografía, la desinformación, la concientización, el terrorismo, el manipuleo de la opinión, el hambre, las angustias, los miedos, las cobardías, las mentiras, el afán de lucro irrestricto, reinan soberanamente en el reino de la "Humanidad" progresista. Ningún respeto por los valores que la tierra carnal atesora, ningún resguardo del legado humanístico que era su patrimonio hereditario. La Revolución destructiva —tanto en su faz "occidental", cuanto en su cara marxista—, con su mundialismo ha aventado los restos de piedad en la vida de los hombres.

Sin embargo, en ciertas partes de nuestro planeta, en muy determinadas regiones de la tierra, la resistencia a la aplanadora masificante de la Ideología modernista ha sido más obstinada. Más aún: existen zonas selectas —la Vendée francesa de la contrarrevolución de los chuanes, la Navarra española del tradicionalismo carlista, o el Don apacible del voluntariado ruso blanco— donde esa resistencia ha alcanzado caracteres épicos, dignos de la tragedia homérica. Por ellos, sin duda, se salvará el juicio de la época moderna. Los anales de la historia futura los recogerán como nuevas Troyas de la civilización, catacumbas benedictinas o termópilas numantinas, de los años de la decadencia de nuestra cultura. Quedarán como jalones blancos que marcarán el camino del renacimiento, pasado que sea —si es que Dios así lo dispone— el momento negativo del vendaval de la barbarie ideológica. Y, entre esos hitos notables, hallará su lugar peraltado, el *"Occidente"* mejicano, la tierra jaliscience, del núcleo tapatío que se irradia desde Guadalajara por Jalisco, Michoacán, Zacatecas y Colima. Estamos, pues, ya hablando de la gesta cristera.

No estamos hablando de determinación geográfica —a lo Montesquieu o Ratzell—, sino de predilección divina. Si de entre los muchos llamados pocos son los escogidos es porque la omnipotencia de Dios así lo decide. Y si El escoge a Bernardette o a los pastores de Fátima o al Diego de Guadalupe, para que a ellos y no a otros se les aparezca su Santa Madre, no hay inteligencia ni voluntad humana que pueda racionalizarlo o cambiarlo. De similar modo, El señala los destinos providenciales de ciertos pueblos para que se cumplan sus inescrutables designios históricos, desde que El es el Señor de la Historia, el Alfa y el Omega. Misterios de la Fe. Sí. Mas, hasta donde nuestra pobre razón

alcanza podemos vislumbrar que tal predilección sobrenatural opera sobre una natural disposición. Las alianzas, siquiera temporarias, que Dios establece con determinados pueblos para que disfruten de las palmas del martirio —forma sublime de mostrar su elección— no se dan ni en Sodoma ni en Gomorra, por lo pronto. En todos los casos contemporáneos que podemos detectar —la Vendée, Navarra, el Don, Jalisco, etc.— se advierte, enseguida una *religiosidad* popular, sólida, profunda, bien afianzada en las costumbres morales, y una fe firme, aguerrida, de milicia a lo Job, como la de los Macabeos. Pueblos tranquilos, de honestos trabajadores rurales, en los que el contacto con la tierra nutricia no es una idea aceptada por reflexión sino una convicción experiencial. Agri-cultores, cultivadores, cultos. En ellos el culto, físico y espiritual, es la forma de la vida. Y la defección, la traición, la cobardía en fin, el peor signo de perdición. "—¡No te rajes—", dicen en Jalisco, para marcar al medroso, al timorato, al conciliador con lo inconciliable. En esas tierras del Oeste mexicano este dicho de Luis Navarro Origel (jefe del Alzamiento cristero de Pénjamo) —"voy a matar por Cristo a los que Cristo matan, y si nadie me sigue en esta empresa, voy a morir por Cristo, que harta falta hace, para que de la sangre venga, como está escrito, la redención"— suena bien claro y simple. Como sencillo les resultó el mensaje del secretario de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, licenciado Rafael Ceniceros y Villarreal: "La Virgen de Guadalupe no ha venido a fracasar a México". "Tengo un compromiso con la virgen de Guadalupe", dirá, traduciéndolo a su rústica manera, Pedro Quintanar, ranchero de Zacatecas. Es, pues —¿qué duda cabe?— un pueblo especial, un pueblo elegido. Cuando su "Maestro" por antonomasia, Anacleto González Flores —el "maistro Cleto" de los campesinos tapatíos— diga: "Para el cristiano la única vocación cierta es el martirio... antes que la Iglesia apareciera en el mundo, muchos sabían matar, algunos sabían luchar, pero nadie sabía resistir... el mártir es un milagro y una necesidad para que no perezca la libertad del mundo", sus paisanos lo entendieron enseguida. Por todo el Bajío, y en los estados de Nayarit, Guanajato, Guerrero y Aguascalientes se extendió la llama de la resistencia cristiana. Pero si hay un lugar predilecto ése se radica en los Altos de Jalisco.

¿Qué son los Altos?

Narra José Vasconcelos:

> Los pobladores son quizás el mejor contingente racial con que cuenta nuestra patria. Es de sangre española pura. Los hombres se ven atezados y esbeltos en sus trajes de charrería conveniente para la faena campestre. Su fama de jinetes halla reconocimiento por todo el Bajío. Hace poco más de un siglo, aquella comarca fue penetrada por colonos que tuvieron que batirse, en

pleno siglo XIX, con tribus de indios merodeadores. De suerte que el blanco, a semejanza de lo que más tarde ocurriría en el Far West americano, la hizo de guerrero y de cultivador... La población civilizada, cultivó y construyó y hoy vive en pequeñas ciudades, orgullosas de su arquitectura colonial española y sus costumbres católicas... La falta de conmociones mantuvo aquella población aislada y unida, un tanto ajena a los turbios intereses que provocaron la lucha cívica de mediados de siglo... Una población predominantemente blanca, inteligente y afable. Las puertas y ventanas de las casas están protegidas de hierro, a la antigua usanza, pero abiertas casi todo el año gracias al clima benigno. Por eso es que resulta fácil advertir por los interiores, alguna silueta femenina de dulce mirar y enérgico empaque, negras las pestañas y pálida la tez, con algo del tipo racial de Extremadura o de Andalucía... Hombría de bien y reciedumbre, son las virtudes que imperan en la comarca... son hospitalarios y francos. Su lenguaje es parco y exacto. Visten con sencillez y pulcritud. Se portan en todos los sentidos como caballeros a la antigua usanza... En las montañas el cielo azul se hace infinito; rara vez lo empañan nubes. No hay excesos de habitantes y todos se conocen y se estiman... Cada poblado tiene su plaza: por un lado, la Casa Municipal... Al centro del ancho cuadrado empedrado, hay un kiosco para la música. Y al fondo, llenándolo todo de cierta majestad, la fiesta arquitectónica de la Iglesia con sus campanarios, sus cúpulas y sus fachadas barrocas que son causa de alegría... el campanero se encarga de recordar al vecindario los momentos del día que corresponden al espíritu: la llamada a la misa temprana; los repiques solemnes de las funciones extraordinarias; la alarma frente a los riesgos inesperados, partidas armadas o incendios; el toque de rebato que infunde pavor; la paz del 'Angelus', y cuando es necesario, el redoble de los difuntos... Los caballeros, con algo de la vieja gravedad castellana, se miran estirados y fuertes. Guiados por el toque de las campanas, acuden todos hacia la misa dominical" [1].

Tal la pintura de los poblados de las Tierras Altas hacia mediados de la década de 1920, cuando se va a encender la Guerra Cristera. Porque allí, "en los Altos de Jalisco —recuerda el mismo Vasconcelos— halló el callismo la resistencia más firme y enconada. Poblaciones enteras fueron diezmadas" [2]. Los "cristorreyes", como los llamarán injuriosamente sus enemigos —por su santo y seña: "¡Viva Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe!"—, deviniendo el término en la contracción "cristeros", no se contarán sólo (y tal vez, ni principalmente) entre los caballeros avecindados en las aldeas. En las haciendas, medianas y pequeñas, los rancheros —los "charros" mejicanos— formarán la masa de las mesnadas católicas. Hombres fuertes y simples: "Pues, señor

[1] Vasconcelos, José, *La Flama. Los de arriba en la Revolución. Historia y tragedia*, México D. F., Cía. Editorial Continental, 1959, pp. 19, 20, 21, 23.

[2] Vasconcelos, José, *op. cit.*, p. 20.

—registra en sus diálogos Mariano Azuela—, nosotros los rancheros tenemos la costumbre de bajar al lugar cada ocho días. Oye uno su misa, oye el sermón, luego va a la plaza, compra sus cebollas, sus jitomates y todas las encomiendas... Todo está bueno, porque no se ofende a nadie"[3]. Buena gente; gente recia: el hueso más duro de roer para el socialismo canibalesco de la Revolución de los generales bandoleros de los estados norteños y sus asesores, los licenciados anarquistas, formados por la AFL norteamericana. Cristeros mansos —los "pacíficos", el aparato logístico de apoyo en los pueblos—, mujeres audaces hasta la temeridad —las "BB", de las Brigadas Femeninas Juana de Arco, que transportaban el parque de municionamiento—, y cristeros "bravos", los combatientes, formaron un bloque popular de varias decenas de miles de personas, que opusieron su pecho a las balas de los "guachos", "sardos" o "pelones" del Ejército Federal y los "agrios", los agraristas, cómplices del gobierno de los caudillos delincuentes Obregón y Calles. Así se libró la guerra de 1926 a 1929. Una guerra, dice Jean Meyer, que se debió "a una población mucho más que a una geografía... Los Altos de Jalisco, que se han convertido en el símbolo de la guerra cristera... Los Altos (entre el río Lerma y el río Verde) y la comarca tapatía (antiguos cantones de Guadalajara, Lagos, La Barca, Sayula, Etzatlán y Zapotlán), que encerraban en 1926 las tres cuartas partes de la población del Estado, eran las regiones más profundamente afectadas por el movimiento cristero... todos los rurales, con excepción de los agraristas, participaron, por bajo de determinado nivel de fortuna, en el movimiento cristero... Parece probado que la Contrarrevolución de los cristeros reclutó la mayoría de sus guerrilleros entre unos grupos de pequeños propietarios criollos o mestivos desde Zacatecas hasta los Altos de Jalisco"[4].

Allí hubo un pueblo que resistió la descristianización violenta con vigor y fortaleza. Y hubo una levadura que se expandió desde su capital natural, Guadalajara. Un fermento, una élite, heroica y eficiente, que organizó la resistencia —primero pacífica y después armada— del pueblo. Sin "Chamula", como apodaban sus adversarios al firme y sagaz táctico arzobispo de Guadalajara, monseñor Francisco Orozco y Jiménez. Sin la Unión Regional de la ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana), cuya semilla sembrara en Jalisco quien sería su asesor nacional el P. Bernardo Bergoënd S. J., presidida por Luis B. Beltrán

[3] Azuela, Mariano, *Los de abajo. Novela de la Revolución Mexicana*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 6ª ed., 1967, p. 42.

[4] Meyer, Jean, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1974, tº 3, *Los cristeros*, pp. 103, 106, 21, 8.

y Mendoza. Sin la CNCT (Confederación Nacional Católica del Trabajo), con la guía del P. Alfredo Méndez Medina S. J. Sin la Unión Popular Jaliscience (UP), que fundara el "Maestro" González Flores, con la colaboración de Miguel Gómez Loza, y el periódico *Gladium*. Sin la entidad secreta, la "U", Asociación del Espíritu Santo, de monseñor Luis María Martínez. Sin todo eso, difícil hubiera sido el enorme aporte occidental a la acción coordinadora de la Liga (defensora de la libertad religiosa) de Ciudad de México. En toda la nación mexicana hubo reacciones dignas de personas y de grupos sociales ante la persecución callista, en muchos otros estados los jóvenes acejotaemeros —respondiendo a las instrucciones de la Liga— dieron testimonio cristiano hasta el martirio, pero fue en el Occidente donde la resistencia se hizo masiva y permanente. Sin caer en la dicotomía exaltada por Meyer —de la élite culta de la LDLR capitalina y el campesinado inculto del agro cristero—, creemos que hubo sí una distinción natural entre la clase dirigente y el pueblo católico, que (con sus roces previsibles) normalmente actuaron en armonía, como dos estamentos sin los cuales no hubiera sido posible la epopeya mexicana. Los dos sectores son merecedores de la máxima admiración; cada uno en su rol. Lo que sucede —lo que le aconteció al agnóstico Meyer, por ejemplo— es que si en otras partes del mundo pueden encontrarse casos tan egregios y minoritarios como los de la juventud de la ACJM, en pocos y señalados puede verificarse una situación de religiosidad subsistente en el nivel popular como en Jalisco (y su zona de influencia). Esto es realmente llamativo. Que hombres del común repitieran expresiones como éstas: "Hay que ganar el cielo ahora que está barato", "¡qué fácil está el cielo ahorita!", "la verdad es cosa bendita y sagrada", "si voy a morir por Cristo, no necesito confesarme", etc.[5], mueve al asombro reverencial. Que fue lo que le ocurrió, concretamente, a ese becario francés de la Universidad de Nanterre, quien había partido de "un punto de vista personal hostil a los cristeros", y que concluye su estudio afirmando que ellos "nos han hecho abrir los ojos a la conciencia de ...todo aquello a que tendemos eternamente[6]. "Era imposible —confiesa el mismo Meyer— no sentirse inquietado por el trabajo, con tales gentes", que "estos rústicos nos dejen boquiabiertos", porque allí está el "misterio histórico", "una cima de cristiandad", la "gran aventura mística que engendra esta multitud anónima de santos rústicos". Y, con ese investigador —converso por la fuerza esplendente de la luz que arroja la Cristiada— asentar esta tesis:

[5] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 3, pp. 298, 299, 317, 314.
[6] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 1, *La guerra de los cristeros*, p. 391.

"Hay en la historia de la Iglesia una serie de lugares privilegiados: los confines del desierto al este del Mediterráneo, las tierras comprendidas entre el Rin y el Loira, el corazón de Rusia y esa *alta meseta mexicana* evangelizada por los mendicantes, hijos de Francisco de Asís y de Juan de la Cruz" [7].

Ese privilegio es el de la predilección divina que convoca —como lo anunciara González Flores— al "plebiscito de los mártires". Ante tal misterio de la fe, la razón humana se sobrecoge y sola retorna a la humildad esencial para poder escuchar mejor la voz interior del "Deus absconditus". Para los corazones endurecidos por la soberbia de la Revolución moderna es una excelente cura acudir al espectáculo apocalíptico que ofrece la Epopeya Cristera. Desde esa perspectiva, intentaremos, modestamente, proporcionar un cuadro resumido de sus hechos principales. Con nuestra débil pluma sólo procuraremos marcar un orden posible de aproximación al tema. Lo más importante y proficuo quedará por cuenta del lector que se sienta incitado a profundizar en ese venero de bienes espirituales.

II. ANTECEDENTES

"Con el propósito de contrarrestar la acción del Partido fanático en esta Ciudad, y, si posible fuera, difundir en mayor grado los principios liberales entre quienes tienen que gobernar este país, incité y ayudé a cierto número de personas respetables... a formar una Gran Logia de Masones Yorkinos".
Carta de Joel Roberts Poinsett, embajador norteamericano en México a Rufus King, embajador norteamericano en Gran Bretaña, 14 de octubre de 1825. Original en Archivo Nacional de Washington. Publicada por: José Fuentes Mares, *Poinsett. Historia de una gran intriga*, México, Jus, 1951, Apéndice, documento nº 4, p. 296.

La Independencia de México, a diferencia de la de otros núcleos administrativos del Reino de Indias, tuvo dos períodos bien diferenciados: el primero —como lo llama José Bravo Ugarte— de la guerra "insurgente" o civil (de 11 años: 1810-1821), y el segundo, muy breve, de la guerra "nacional" (1821)[8]. En esas dos etapas quedaron establecidas dos notas que perdurarían en la historia mexicana. En el primer período —el de los levantamientos de Hidalgo y Morelos— apareció el dato demagógico, de la exaltación de las turbas, los "chinacos", contra las clases superiores de la sociedad, con su secuela de pillaje y asesi-

[7] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 3, pp. 317, 318, 320, 323.
[8] Bravo Ugarte, José, *Compendio de Historia de México, Hasta 1964*, México, Jus, 1968, 10ª ed., p. 141.

natos y con su odio a la tradición española y los españoles (los "gachupines"). "No fue guerra de independencia, sino lucha injustificada y salvaje contra una clase de la sociedad", como dijeron los Obispos mexicanos [9]. Clasismo y racismo indigenista, ingredientes de la guerra civil que en adelante tendría que soportar la sociedad mexicana. En cambio, la obra de Agustín de Iturbide, con su Plan de Iguala (24 de febrero de 1821), fue la de un genuino Libertador, la del "pacífico y prudente libertador del Septentrión", como se lo llamó en casi toda Centroamérica. Su Plan comprendía tres puntos principales —que él denominó "garantías"—: la Independencia Nacional (evitando la ruptura moral con España, lo que obtuvo con el Tratado de Córdoba), la Unión de todos los estamentos sociales (españoles, criollos e indios), y la Religión Católica, como base espiritual de la vida mexicana. El gobierno "trigarante" de la Regencia y del Imperio pudo, por poco tiempo, asegurar esas tres notas esenciales para la existencia de una nación americana. Pero los antiguos "insurgentes", a quienes no les interesaba la Independencia (y menos aún la Unión y la Religión) sino la destrucción del orden social, encontraron en el anarquismo caudillesco su natural aliado. Esas tendencias centrífugas, que operaron en toda Hispanoamérica y que malograron la obra unitiva de los Libertadores, se revestían con el manto del federalismo, a imitación de las fórmulas constitucionales norteamericanas. Era, pues, muy lógico que los propios norteamericanos sacaran ventaja de tal disposición. Y en México, más que en las otras nuevas naciones, la acción yanqui fue decisiva para plasmar el triunfo de la anarquía. Motivación sobrada tenían los maquiavélicos gobernantes de los Estados Unidos para proceder como procedieron. El "Manifiesto Destino" les señalaba el Lejano Oeste como meta obvia para redondear su dominio subcontinental. Texas, primero, y luego, Nuevo México, la Alta California y Arizona quedaron en la mira inmediata del apetito territorial yanqui. La debilidad mexicana, por el desorden interior, facilitaría la empresa anexionista. A tales efectos comisionaron a su embajador Poinsett, encargándole la formación de un "Partido Americano" en México, cuyas bases serían las logias masónicas denominadas "yorkinas". En un libro escrito por Poinsett, titulado *Notes on Mexico*, se refleja la maniobra yanqui para debilitar a México y preparar la conquista territorial. La *República Federal y Laica* fue el gran proyecto poinsettista, realizado por la masonería yorkina. Con la colaboración de los liberales-masones Lorenzo de Zavala —para la directa secesión de Texas—, Valentín Gómez Farías

[9] Moctezuma, Aquiles P. (seudónimo de Iglesias, Eduardo, S. J., y Martínez del Campo, Rafael, S. J.), *El Conflicto Religioso de 1926. Sus orígenes. Su desarrollo. Su solución*, México, Jus, 1960, 2ª ed., tº I, pp. 70-71.

—como vicepresidente laicista—, y los teóricos constitucionalistas J. M. L. Mora, fray S. T. Mier, Ramos Arizpe y otros, Poinsett obtuvo sus objetivos. En primer lugar, la destitución de Iturbide (quien más adelante sería fusilado), después, la instalación del gobierno del general Vicente Guerrero, la sanción de la Constitución de 1824, el separatismo centroamericano, la propaganda antirreligiosa y la guerra de Texas (que tan mal condujo el dictador Santa Ana), concluyendo con el Tratado de *Guadalupe Hidalgo* del 2 de febrero de 1848, por el cual México perdió Texas, Nuevo México, Arizona y la Alta California. Los yanquis ansiaban también la Baja California y el tránsito seguro por el istmo de Tehuantepec. De momento se conformaron con lo alcanzado y esperaron a otra ocasión para insistir en su último reclamo. En medio del desastre, sin embargo, la naciente república iberoamericana encontró un gran estadista, don *Lucas Alamán*, que opuso al voraz apetito yanqui su proyecto de "Unión Hispanoamericana". "Alamán —dice Vasconcelos— es el único Ministro de Relaciones que México ha tenido" [10]. Merced a sus pactos la desintegración mexicana no fue mayor. Pero, vencido su grupo político —los "conservadores"—, "a la caída de Alamán del Ministerio, la política exterior mexicana quedó subordinada a los Estados Unidos" [11].

El segundo momento histórico en el desenvolvimiento del liberalismo mexicano acontece con la *"Reforma"* de Benito Juárez, plasmada en la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma de 1873 de Sebastián Lerdo de Tejada. Allí el anticlericalismo larvado de la Pre-Reforma de Mora, Arizpe, Zavala y Gómez Farías desemboca en un neto anticatolicismo, que —como el anterior— contará con el pleno apoyo yanqui. Del regalismo de cuño borbónico (a semejanza de las Cortes de Cádiz de 1812) se pasa a la secularización y a la exclusión de la Iglesia de la vida pública mexicana (copiando en este caso el precedente francés revolucionario). Al respecto, Jean Meyer produce esta visión sintética:

> "Esta admiración a los Estados Unidos explica la verosímil conversión de Mora al protestantismo y aumenta el anticlericalismo heredado del siglo XVIII europeo. La violencia nace del sentimiento de urgencia; después de 1848, estalla el problema, y mientras los conservadores buscaban la ayuda de Europa para encontrar una solución monárquica, los liberales... trataban de imitar a los Estados Unidos. Conservaban de sus orígenes católicos una especie de religiosidad apasionada, la cual, secularizándose, hizo de la doctrina política una verdadera fe; la Asamblea Constituyente de 1857 parecía un concilio de padres, y el presi-

[10] Vasconcelos, José, *Breve Historia de México*, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, p. 321.
[11] Vasconcelos, José, *Breve...*, etc., cit., p. 325.

dente un pontífice que hacía declaraciones dogmáticas: la Constitución era sagrada y no podía reformarse, con toda una fraseología política impregnada por completo de religión. Se habló del 'sacramento de la patria'; Ocampo redactó una 'Epístola' a los casados, que todavía se lee hoy en la ceremonia del matrimonio civil, y se trató de crear ritos, liturgias cívicas. Del choque entre la herencia histórica católica y la cultura de una élite, surgida del encuentro de los Estados Unidos y de la Ilustración, nació un conflicto de una violencia inaudita, que el poeta Octavio Paz ha planteado en términos psicoanalíticos y míticos: *la Reforma es el segundo traumatismo mexicano*, después de la violación por Cortés, *es la ruptura con la madre España, con la madre Iglesia*" [12].

Además de los intereses foráneos e ideológicos mentados, no conviene olvidar otro acto que también tiene su precedente europeo: la apropiación de los bienes eclesiásticos, concretada con la Ley Lerdo o de Desamortización (de Miguel Lerdo de Tejada, 1856), que emparenta esta "Reforma" con su similar germana e inglesa. Contra las "manos muertas" (las tierras de la Iglesia) se alzan las "manos de los vivos" que codiciaban esos bienes, y que engendrarían el problema agrario mexicano. Nueve mil antiguos propietarios pasaron a latifundistas, gracias a la Ley Lerdo [13]. Al mismo tiempo, se destruyó la propiedad comunal indígena, cuyas profundas perturbaciones —decía el revolucionario Molina Enríquez [14]— "no han podido ser remediadas todavía". En fin, como lo destaca Mendieta y Núñez, la desamortización "favoreció el despojo en forma definitiva y completa" [15]. De esa suerte, la burguesía laicista engendró el problema social de la tierra en México. Por lo demás, confiscó los templos, prohibió los votos monásticos y el culto externo, y secularizó el matrimonio y los cementerios.

Tales medidas se adoptaron bajo la inspiración de Benito Juárez, controvertido sucesor del liberal Comonfort. Como tuvo que disputar el poder al conservador Zuloaga no vaciló en apoyarse en los norteamericanos, abriendo así la etapa formalmente intervencionista de la vida mexicana. Lo hizo con las concesiones ignominiosas del *Tratado Mc Lane-Ocampo* (del 1 de diciembre de 1859), que otorgaba la servidumbre de paso a perpetuidad por tres vías a los yanquis, a cambio de 4 millones de pesos que

[12] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, *El Conflicto entre la Iglesia y el Estado-1926/1929*, pp. 26-27.

[13] Díaz Ramírez, Manuel, *Apuntes históricos del movimiento obrero y campesino de México 1844-1880*, México, Fondo de Cultura Económica, s. f., p. 27.

[14] Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, A. Carranza e Hijos, 1909, p. 50. Se trata de uno de los teóricos jacobinos de la Constitución de Querétaro de 1917.

[15] Mendieta y Nuñez, Lucio, *El problema agrario en México*, México, Porrúa, 1954, p. 132.

empleó en comprar armas para su guerra civil contra los conservadores (dirigidos por el Gral. Miramón). Anota Alfonso Junco que Juárez fue intervencionista "durante la guerra de Reforma (1858-1860), en que la lucha era exclusivamente entre nacionales... Lo fue, *antes* de que los conservadores se adhirieran a la intervención europea (1862), la cual aceptaron —a regañadientes muchos—, precisamente como un remedio amargo y desesperado contra el racional temor de que el yanqui nos tragara. Lo fue también posteriormente" [16]. Es decir, con el incidente de Antón Lizardo, cuando hizo atacar y apresar barcos conservadores por las naves norteamericanas (Wave, Indianola y Saratoga, 6 de marzo 1860). La artillería norteamericana, mandada por oficiales norteamericanos, destrozó en Puebla y en Querétaro a las tropas conservadoras de Miramón, Márquez y Mejía, que sostenían al emperador Maximiliano de Austria. El indio Juárez —cuyo culto iba a ser exaltado por la posteridad liberal hasta el extremo grotesco de querer sustituirlo al de la Virgen de Guadalupe—, además de dictador sangriento y jacobino, fue un abierto agente del expansionismo yanqui. Por eso, dice Vasconcelos que: "El indio iba a ser, por fin, la cuña que desintegrara en pedazos la profunda y dolorosa pero creadora labor de la Colonia. La sociedad mexicana se disolvería en beneficio de los compatriotas de Poinsett" [17]. Y un gran historiador liberal, como lo fuera Francisco Bulnes, destaca que:

> "El tratado Mac-Lane es ante todo un pacto intervencionista continuo, desde el momento en que se encomienda al gobierno de los Estados Unidos cuidar a perpetuidad de la conservación de la paz de Méjico, con lo que Méjico quedaba sin soberanía, sin honor y sin una piltrafa de vergüenza" [18].

Si nos hemos detenido un instante más en el alcance profundo de la llamada "Reforma" de Juárez y los Lerdo de Tejada, es porque en su resistencia aparecieron los primeros "cristeros", más conocidos como los *"religioneros"*, que entre los años 1873 a 1876 se batieron en Jalisco, Michoacán, Guanajato y Querétaro contra la irreligiosidad gubernamental bendecida por el vecino yanqui. Guerrilla popular y campesina, inspirada en la condena papal a la Reforma (Pío IX, 1856), que favoreció la caída del sucesor de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, por la sublevación del general (también liberal) *Porfirio Díaz* (batalla de Tecoac,

[16] Junco, Alfonso, *Un siglo de México. De Hidalgo a Carranza*, Madrid, Cultura Hispánica, 1956, pp. 207, 208.

[17] Vasconcelos, José, *Breve...*, etc., cit., p. 404.

[18] Bulnes, Francisco, *Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México D F, Murguía, 1905, p. 485. Ver, también, del mismo autor: *El verdadero Juárez y la verdad sobre la Intervención y el Imperio*, México, Ed. Nacional, 1952.

1876). Don Porfirio pudo establecer una dictadura pacífica y progresista (a diferencia, dice Bravo Ugarte, de las de Juárez y Lerdo, que habían sido dictaduras sin paz ni progreso). Según frase que se le atribuye: "La persecución de la Iglesia, esté implicado el clero o no, significa la guerra, y una guerra tal que el gobierno no puede ganarla sino contra su propio pueblo, gracias al apoyo humillante, despótico, costoso y peligroso de los Estados Unidos. Sin su religión, México está perdido sin remedio" [19]. Y, como también se dice que pensaba que "México está muy lejos de Dios y muy cerca de los Estados Unidos", estableció un "modus vivendi" con la Iglesia. No es que Díaz fuera católico, ni mucho menos. La cultura, por ejemplo, durante su larga dictadura quedó en manos de los "Científicos" positivistas, seguidores de Gabino Barreda y de Justo Sierra (el primero impuso en 1867 la enseñanza oficial laica), y la economía, bajo la conducción del ministro Limantour, tuvo una orientación definidamente extranjerizante. Simplemente, lo que sucedió es que el "porfiriato" no aplicó las leyes antirreligiosas más virulentas de la Reforma, y por tal razón la Iglesia fue acusada —después— de connivencia con el régimen dictatorial. Y es bien sabido que cuando el jacobinismo busca pretexto para alimentar sus odios siempre los encuentra.

III. LA REVOLUCION

> "La Revolución no ha hecho de nuestra sociedad una comunidad o una esperanza de comunidad".
> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950, p. 133.

La denominada "Revolución Mexicana", desde 1910, pero más ajustadamente, desde 1914 y 1917, reanudó la tradición anárquica del liberalismo yanquizante. La obra de Carranza, Obregón, Calles, Cárdenas y demás "héroes" del bandolerismo patinado de socialismo ha sido juzgada acerbamente aun por intelectuales afines a su ideario. Para Cosio Villegas, ninguna de las cosas creadas por la revolución "ha logrado transformar tangiblemente al país, haciéndolo más feliz" [20], tal vez, porque como añade Leopoldo Zea, "con este régimen se hacen patentes todas las cualidades y defectos del mexicano" [21]. Entre los defectos, más que del mexicano, del liberal mexicano, el proyanquismo vergonzante (unido con comodidad al antiimperialismo verbal y altisonante).

[19] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit. p. 44.

[20] Cit. por: Alba, Víctor, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1964, p. 219.

[21] Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952, p. 58.

El apologista y funcionario de la Revolución Jesús Silva Herzog admite que, al examinar la historia de los gobiernos revolucionarios, "lo que desagrada es la actitud de excesivo comedimiento (para con USA), lo que lastima es que nos coloquemos psicológicamente en la situación de sirviente... porque lesiona el decoro y la dignidad de la Patria... relaciones entre amo y siervo" [22]. Otro revolucionario, Fernando Carmona, decía en 1964 que el panorama que ofrece la Revolución es el de "régimen político y administrativo monopolístico, asfixiante y en creciente descomposición, la organización sindical corrompida y falta de autonomía respecto al poder público, el agudo problema agrario, el rígido sistema financiero, la extendida miseria y las graves deficiencias de la nutrición, la vivienda y la salud de los más amplios sectores del pueblo, lo mismo que la creciente dependencia y vulnerabilidad de la economía nacional, todo indica la vetustez de un movimiento social traicionado en unos aspectos, inaplicado en otros, desviado en todos" [23]. En materia diplomática, la coacción norteamericana, prosiguió como siempre. De ahí que un ex ministro de Educación revolucionario, García Tellez, recuerde "la triste experiencia post-revolucionaria" [24]. Y que otro ex ministro, Narciso Bassols, señale a sus conmilitones —"los millonarios en el poder"—, como gobernantes "millonarios y desleales", que se gozan con el sufrimiento del pueblo [25]. De ese pueblo, representado en "los hijos de Sánchez", los pobres marginados de Ciudad de México, cuadro de pobreza que "cincuenta años después de la Gran Revolución Mexicana, presenta serias cuestiones acerca del grado en que este movimiento ha logrado alcanzar sus objetivos sociales" [26]. En cuanto a la "democracia" que esta oligarquía socialista habría asegurado para México, dos coetáneos (para no citar en demasía), liberales, la niegan rotundamente. Todos los gobernantes fueron fraudulentos, afirma Emilio Rabasa [27]. Y Francisco Bulnes es más categórico al sostener:

> "Ningún gobernante de México ha gobernado democráticamente, por la sencilla razón de que el pueblo mexicano no es demócrata" [28].

[22] Silva Herzog, Jesús, *Un ensayo sobre la Revolución Mexicana*, México, Cuadernos Americanos, 1946, pp. 109, 110.

[23] Carmona, Fernando, *El drama de América Latina. El caso mexicano*, México, Cuadernos Americanos, 1964, p. 257.

[24] García Tellez, Ignacio, *En la brega...*, México, 1963, p. 62.

[25] Cit. por: Carmona, Fernando, *op. cit.*, p. 16.

[26] Lewis, Oscar, *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. XXXI.

[27] Rabasa, Emilio, *La evolución histórica de México (sus problemas sociológicos)*, México, Frente Cultural, 1920, p. 72.

[28] Bulnes, Francisco, *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, Ed. Nacional, 1952, p. 27.

Lo que hubo fue liberalismo sectario, jacobino y socialista; eso sí; pero no democracia. Los revolucionarios, herederos directos del liberalismo anárquico de la "insurgencia" y la "reforma", podrán decir, como lo hace Reyes Heroles, que "fueron mejorando las realidades nacionales conforme el liberalismo fue imponiéndose", y aplaudir el legado de Poinsett y sus logias yorkinas [29]. Pero, con Octavio Paz, también tendrán que convenir en que:

> "La Revolución no tuvo más remedio que hacer suyo el programa de los liberales, aunque con ciertas modificaciones. La adopción del esquema liberal no fue sino consecuencia de la falta de ideas de los revolucionarios. Las que la inteligencia mexicana ofrecía eran inservibles. La realidad las hizo astillas antes siquiera de que la historia las pusiese a prueba. La permanencia del programa liberal, con su clásica división de poderes, inexistentes en México, su federalismo teórico y su ceguera ante nuestra realidad, abrió nuevamente la puerta *a la mentira y a la inautenticidad*" [30].

Se dirá que la Revolución no es propiamente liberalismo sino "socialismo" autóctono. En tal caso la respuesta la tiene David H. Lawrence (en *La serpiente emplumada*), cuando constata que en México el socialismo *"es la farsa de las farsas, salvo que es una farsa peligrosa"*. Pero dejemos ya este catálogo de juicios (ninguno proveniente de "reaccionarios" católicos), y vamos a los hechos de la Revolución. No a un estudio detallado de sus gobiernos, sino a los sucesos más salientes que se vinculan con nuestro tema.

Sabido es que su fase política se inicia con la insurrección "antirreeleccionista", encabezada en 1910 por Francisco I. Madero, con su "Plan de San Luis Potosí". Emiliano Zapata, Francisco Villa, Pascual Orozco y otros guerrilleros populares llenan con sus hazañas la gesta democrática. Hombres del Norte y del Sur, donde la civilización hispánica estaba casi borrada de la memoria, capataces de haciendas, iletrados y arbitrarios, caudillos natos, fueron —en definitiva—, como el propio Madero, simples instrumentos de la decisión del presidente norteamericano William Howard Taft. Este, enojado con don Porfirio Díaz por su negativa a ampliar el término de arrendamiento de la bahía Magdalena a U. S. A., y el otorgamiento de la concesión del ferrocarril de Tehuantepec a una empresa británica en lugar de una

[29] Reyes Heroles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, México, Universidad Nacional de México, Facultad de Derecho, 1958, tº II, *La sociedad fluctuante*, p. XI.

[30] Cit. por: Corrales Ayala, Rafael, *Características del estado mexicano*, en: *México, cincuenta años de Revolución*, México, F. C. E., tº III, 1961, p. 55.

norteamericana, ordenó que 20 mil soldados yanquis apoyaran desde San Antonio, Texas, la operación maderista sobre Ciudad Juárez [31]. Así, en realidad, cayó el dictador progresista, y así continuaron cayendo los mismos prohombres de la Revolución: por una resolución norteamericana. El sucesor de Madero, el general revolucionario Victoriano Huerta (torpe asesino de su antecesor), pudo imponerse en 1913 sobre las pretensiones gubernativas del general Félix Díaz por el Pacto de la Ciudadela, exigido por el embajador estadounidense *Henry Lane Wilson*. Pero, producido el levantamiento "constitucionalista" del gobernador de Coahuila Venustiano Carranza —secundado por Pancho Villa, Zapata y Obregón—, el nuevo presidente de EE. UU. *Woodrow Wilson* laudó el pleito a favor de los rebeldes. Aplicando la Doctrina Monroe el presidente Wilson decidió dar por terminado el ferrocarril Nacional de Tehuantepec (por la competencia que le hacía al tráfico por el Canal de Panamá), terminar con la influencia de la Iglesia en México, y "acabar con los terratenientes, que representaban la clase más apegada al país y de la que temían mayor resistencia a las imposiciones yanquis" [32]. A tal efecto, el Secretario de Estado William J. Bryan dio orden al almirante Mayo para que la escuadra norteamericana ocupara el puerto de Veracruz. Allí se hizo fuerte Carranza, reconocido como Primer Jefe del Ejército Constitucionalista por los Estados Unidos. Los revolucionarios derrotaron a las tropas de Huerta, pero, acto seguido, se pelearon entre sí. Las fuerzas de la Convención de Aguascalientes (con su presidente, Eulalio Gutiérrez) mandadas por Villa y Zapata se enfrentaron con las de Carranza y Obregón, siendo derrotadas las primeras en las decisivas batallas de Celaya y de León (1915). Como esto se logró merced al apoyo estadounidense, Pancho Villa, vencido, desafió al poderoso vecino atacando poblaciones fronterizas, lo que llevó a la expedición punitiva del general Pershing a perseguir a los restos del villismo por territorio mexicano. Con la venia de Carranza, Woodrow Wilson afirmó: *"Voy a enseñar a las repúblicas sudamericanas a elegir hombres buenos"* [33]. Así surgieron los gobiernos de Carranza (1917-1920), de Alvaro Obregón (1920-1924, previo el provisional de Adolfo de la Huerta), el de Plutarco Elías Calles (1924-1928), el de Emilio Portes Gil (1928-1930), el de Pascual Ortiz Rubio (1930-1932), el de Abelardo Rodríguez (1932-1934) y el de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Recién con Manuel Avila Camacho y Miguel Alemán se puede decir que México tuvo gobiernos,

[31] Cosío Villegas, Daniel, *Estados Unidos contra Porfirio Díaz*, México, Hermes, 1956.

[32] Lascuráin y Osio, Angel, *La segunda intervención americana*, México, Jus, 1957.

[33] Ibídem; cf. Rius Facius, Antonio, *La Juventud Católica y la Revolución Mejicana, 1910-1925*, México, Jus, 1963, pp. 41, 54.

si no "democráticos", al menos civilizados y medianamente respetuosos de los derechos humanos. Modelo de ilegalidad bárbara fue, en primer término, el gobierno de Venustiano *Carranza*, el Primer Jefe, el Supremo Incautador, el inspirador de la Constitución de Querétaro de 1917, el nuevo Juárez, enemigo de la Iglesia y de los terratenientes y amigo del indio... y de los yanquis de la Huasteca Petroleum Company. Sobre el asesino de Zapata, se dice en su "glorificación", que era: "profundamente desconfiado. Desconfiaba, a veces, hasta de su sombra" [34]. Lo que no le impidió ser liquidado alevosamente por su compinche "sonorista" (al clan del estado de Sonora pertenecían casi todos estos revolucionarios) Alvaro Obregón, el nuevo Cincinato elogiado por W. Wilson, a raíz de las indeseables vinculaciones de Carranza con los alemanes [35]. En una choza de Tlaxcalantongo, de la sierra de Puebla, fue asesinado Carranza por militares que tenían la instrucción de "dar parte de que había muerto en el combate" [36]. Se cumplió, de este modo, el destino anunciado por Bulnes, con frase de Taine: "El carnicero de hoy será la res de mañana" [37], al punto que el general Rubén García en su elogio de Obregón (en una historia oficial revolucionaria) habla del "espléndido asesinato de Carranza" [38]. Cayó, dice Vasconcelos, bajo la ley antigua del que a hierro mata a hierro muere, "tal como había tratado a un sinnúmero de sus rivales. Y el país se sintió aliviado de que, por lo menos, uno de sus dictadores hubiese pagado con la muerte la cadena de sus iniquidades" [39]. Parece dura esta anotación. Sin embargo, D. Carlos Pereyra —el mayor historiador de América— ha escrito que: "Villa, el asesino, y Zapata, el Atila del Sur, no dejaron las huellas de sangre, rapacidad y desorden que señalaron con su paso los ejércitos de Carranza... El verbo *carrancear*, creado entonces, no expresaba solamente el ataque a la propiedad, sino la insolencia del despojo acompañado de crueldad contra las víctimas" [40]. Y el notable novelista Martín Luis Guzmán acota:

"De Carranza la voz del pueblo hizo *carrancear*, y a 'carrancear' y robar los convirtió en sinónimos. En el carrancismo, a no

[34] Alessio Robles, Miguel, *La glorificación de Carranza*, en: *Historia de la Revolución Mexicana*, comp. José T. Menéndez, México, Aguilas, 1940, tº II, p. 55.
[35] García, Rubén, general, *Alvaro Obregón*, en: *Historia...*, etc., cit. pp. 89, 85, 92, 96.
[36] Bravo Ugarte, José, *op. cit.*, p. 273.
[37] Lemus, George, *Francisco Bulnes. Su vida y sus obras*, México, de Andrea, 1965, p. 15.
[38] García, Rubén, general, *op. cit.*, p. 93.
[39] Vasconcelos, José, *Breve...*, etc., cit., p. 499.
[40] Pereyra, Carlos, *México falsificado*, México, Polis, 1949, tº II, p. 57.

dudarlo, obraba *el imperativo categórico del robo*, pero del robo universal y trascendente... El carrancismo fue un intento de exterminio de los contrarios impulsado por resortes cleptomaníacos" [41].

Adviértase —vuelve a decirnos Pereyra— "para que el nombre de Carranza no quede singularizado en esta corrupción, que bajo la presidencia de Obregón la inmoralidad pública fue cien veces más escandalosa, y que Calles elevó la gitanería al rango de institución. Después de Calles esta institución es conocida con el nombre de Ilustre y Nacional Institución de *la Mordida*" [42]. La "mordida" —junto con la "vaciada" (la elección "democrática")— es la institución del PRI, antes PNR, según Hubert Herring [43]. El novelista inglés Graham Greene sintetiza así su visión de ese México: "Para el cura, la cárcel, y para el político, un tiro. Todos decían que con un dólar se podían comprar muchas cosas" [44]. El francés Meyer lo ve de esta manera:

"La corrupción. El pueblo daba del nombre de Alvaro Obregón este bonito anagrama: 'Vengo a robarlo', y descifraba las iniciales de la CROM: 'Como Robó Oro Morones'. 'Los peces gordos empezaban a formar ya legión'... Gángsteres, dice Gruening, y gángsteres, dice Morrow a Vasconcelos. De 28 gobernadores en 1923, había dos de los que se podía esperar que, sin dejar de robar, harían algo; los otros 26 tomaban cuanto podían, y esto era todo. La frase clave parece haber sido atribuida a Llaca, gobernador de Querétaro... *'Si no me aprovecho para robar ahora que puedo, ¿pues cuándo lo voy hacer?'* Cuando el fenómeno es universal y los hechos abrumadores, se está en presencia de una política, la del gobierno que compra a los miembros del clan, y forma así *'la familia revolucionaria'*... Y si el hombre no puede ser comprado o si no vale la pena, morirá. Nada iguala la brutalidad cínica del antiguo revolucionario convertido en gobernante" [45].

Ese es el México de "los hijos de Sánchez", el México de la Gran Revolución Socialista y Democrática, el reino del peculado. Su máximo panegirista interno, Silva Herzog, se ve obligado a "decir cosas desagradables" sobre el tópico: "..no ha sido posible hacer buenos gobiernos en su totalidad, porque ha habido y hay empleados y funcionarios sin escrúpulos, corroídos por una creciente inmoralidad... El mal es grave, es *una llaga purulenta* que amenaza dañarlo todo y se impone la labor del cirujano" [46].

41 Guzmán, Luis Martín, *El águila y la serpiente*, Madrid, F. Fe, 2ª ed., 1928, p. 246.
42 Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº I, p. 278.
43 Herring, Hubert, *Evolución histórica de América Latina*, Bs. As., Eudeba, 1972, tº I, pp. 412, 415, 427, 428.
44 Greene, Graham, *Caminos sin ley*, Bs. As., Peuser, 1962, p. 24.
45 Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit., pp. 186-187.
46 Silva Herzog, Jesús, *op. cit.*, pp. 110, 111.

Y el presidente de USA, Coolidge, que reconoció al despotismo de Obregón por su colusión con los petroleros yanquis, tuvo que admitir que la "familia revolucionaria" era, en verdad, *"una horda de perversos indignos del nombre de Gobierno"* [47]. Esos son los perseguidores del catolicismo mexicano; los "carranclanes" que van a sancionar la Constitución de Querétaro, admirada como "progresista" y "avanzada" por todos los ideólogos de la izquierda occidental. Los buenos elegidos por el sectario Woodrow Wilson: "I am going to teach the South American Republics to elect good men". Lo cierto es que, como lo sentenció Carlos Pereyra: "La revolución es la que ha sumido a México en un estado de miseria moral y material, de vergüenza y esclavitud, que sólo Dios sabe por cuanto tiempo se prolongará". Y que esa situación se debe, en primer lugar a Mr. Wilson, quien, gracias a la Revolución, "asumió", pues, la dirección de los mejicanos, como función propia de los Estados Unidos" [48].

IV. LA CONSTITUCION DE 1917

> "Los ataques a la libertad de conciencia implícitos en el código de Querétaro, no tienen antecedentes en nuestras leyes, ni en ninguna otra legislación civilizada". Venustiano Carranza, decreto del 23-XII-1918.

En el discurso de apertura de la Convención de Aguascalientes, el general (pistolero, como todos los otros) Antonio Villarreal dijo: "La Constitución nos prohíbe que confisquemos, por eso queremos vivir un poco de tiempo fuera de la Constitución" [49]. Varias décadas vivieron fuera del art. 13 de la Constitución que ellos habían sancionado, abrogando violentamente el mecanismo de reforma previsto por el art. 128 de la Constitución de 1857. Nula en su origen fue tiránica en su contenido, para perseguir no sólo a la Iglesia Católica sino al postulado humano de la libertad de conciencia. Tal el sentido principal de la Constitución de Querétaro de 1917. Un congreso donde los clerófobos y protestantoides carrancistas quedaron en minoría ante el extremismo superjacobino de los partidarios de Alvaro Obregón. Con esas orientaciones se aprobó la Constitución "más autocrática que ha conocido el mundo", en el decir de F. Bulnes [50]. Sus ar-

[47] Deister, John L., *México, Calles and the Committees*, Mo., Parkville, 1927, p. 19; cit. por: Palomar y Vizcarra, Miguel, *El caso ejemplar mexicano*, I. *Hacia la cumbre de la Cristiandad*, Guadalajara, Jal., Rex-Mex, 1945, p. 110.

[48] Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº I, pp. 12, 230. La frase de Wilson consta en nota a Sir Edward Tyrrell.

[49] Moctezuma, Aquiles P., *op. cit.*, tº I, p. 266.

[50] Bulnes, Francisco, *Los grandes problemas de México*, México, Ed. Nacional, 1952, p. 56.

tículos más importantes, referidos a la cuestión religiosa, son el 3º (de enseñanza laica), el 5º (de prohibición de votos monásticos), el 24º (suprimiendo el culto externo), el 27º (sobre la propiedad eclesiástica) y el 130º (de control del clero, negando personería jurídica a la Iglesia, exigiendo el registro de los sacerdotes por su "profesión clerical", y con la prohibición de la prensa y partidos a los laicos católicos). Siguiendo la síntesis elaborada por "Aquiles P. Moctezuma", podemos añadir que:

a. Se imponía la *enseñanza laica* en sus tres estamentos, tanto para la escuela pública como la privada, quedando ésta sujeta a la vigilancia oficial (que por el Reglamento del ministro de educación de Calles, Puig Cassauranc, 22-II-1926, exigía como condiciones que en los edificios no hubieran "ni decoraciones, pinturas, estampas, esculturas y objetos de intención o naturaleza religiosa", no pudiendo ser director de ellos los "ministros de algún culto o miembro de alguna orden religiosa de hombres o mujeres", arts. 6 inc. a, y 10 inc. b). Por la reforma de Cárdenas, la educación "será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios organizando la instrucción y sus actividades".

b. *Votos y órdenes religiosas*: no permite "ningún contrato, pacto o convenio" que establezca los votos religiosos ni las órdenes monásticas ni de cualquier otra especie ("cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse"). A semejanza de las Leyes de Lerdo de 1873, se llegó hasta la prohibición de las simples cofradías de seglares. Por la reforma de la Ley 515 (14-VI-1926) del Código Penal (art. 6º) se penaba con 2 años de prisión a quienes se reúnan en comunidad religiosa y con 6 años de cárcel a los superiores de las órdenes, mientras que las mujeres sufrirían las dos terceras partes de la pena, y quedaba la pena de arresto y multa para los que indujeran a ingresar a una orden. Si los religiosos protestaban por ello la pena se elevaría a 6 años de reclusión (art. 8º).

c. *Culto*: las creencias religiosas se podían practicar en privado "siempre que no constituyan un delito", quedando los templos como propiedad estatal. El "delito de culto" podría ser el practicado fuera del templo, determinado y registrado por el Estado. Por el art. 19 de la reforma penal de Calles se podía clausurar el templo que no se hubiera registrado, con penas de arresto y multa para los infractores.

d. *Propiedad de la Iglesia*: se la declara incapaz para adquirir bienes "por sí o por interpósita persona", pasando todos ellos al Estado. Se concede acción popular para denunciarlos, bastando la prueba de "presunciones" para su confiscación, y prohibiendo que la causa sea vista en jurado. Por la reforma de Calles (art.

21) los que oculten bienes podrán ser castigados con hasta 2 años de prisión.

e. *Matrimonio*: se lo declara "contrato civil", y "de exclusiva competencia de los funcionarios públicos". Por la ley de Carranza se establece el divorcio vincular.

f. *Régimen de la Iglesia*: el art. 130 de la Constitución dispone no reconocer "personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias", los ministros de cultos son considerados como personas "que ejercen una profesión", pero exige que sean "mexicanos de nacimiento", las legislaturas locales limitarán el número de sacerdotes, quienes deberán registrarse en cada templo; ellos, además, no tendrán derecho de voto político ni podrán, aun en reuniones privadas, hacer críticas de las leyes, autoridades o del gobierno. Los laicos católicos no podrán efectuar comentarios políticos en publicaciones católicas ni formar partidos políticos confesionales. Este texto fue reglamentado por el Congreso federal en octubre de 1926 y por las legislaturas estatales de diversos modos. Así, la del Estado de Sonora estableció que sólo podría ejercer un sacerdote por cada 10.000 habitantes, y en Tabasco, uno por cada 30.000 habitantes. Allí, el incomparable Garrido Canabal, para que nadie le ganara la delantera, en 1925, exigió además que el sacerdote debía ser tabasqueño, mayor de 40 años, con estudios en la escuela oficial y "ser casado y de buena moralidad" [51].

De esa forma la religión católica venía a ser un crimen en México y sus creyentes (la inmensa mayoría del pueblo) tratados como delincuentes. El conflicto de conciencia quedaba planteado desde el momento que se sancionó tal "constitución". Para que se ilustre mejor el criterio con que se legisló transcribiremos párrafos de los discursos de los honorables constituyentes de Querétaro:

> "Señores diputados: Si cuerdas faltan para ahorcar tiranos, Tripas de fraile tejerán mis manos. Así empezaba yo mi discurso de debut en la tribuna de Méjico hace algunos años, y he citado esto para que la asamblea se dé cuenta de mi criterio absolutamente liberal...". "Yo aplaudiré desde mi curul a todo el que injurie aquí a los curas... Todos sentimos odio contra el clero... Si en este punto todos estamos conformes, liberales y radicales; si todos, si pudiéramos nos comeríamos a los curas; si yo, señores diputados, que no soy jacobino sectario, no bautizo a mis hijos, ni tengo ninguna de las esclavitudes del catolicismo tradicional...". "Yo comprendo sin dificultad que un señor general ame-

[51] Moctezuma, Aquiles P., *op. cit.*, t° II, pp. 327-374; cf. Rius Facius, Antonio, *México Cristero. Historia de la ACJM 1925 a 1931*, 2ª ed., México. Patria, 1966, pp. 14-16, 33, 50-52.

ritado, patriota, valiente, liberal, despreocupado, y solamente atento a saber cumplir su papel como soldado revolucionario en acción, venga a la plaza de Querétaro e incendie los confesionarios de todas las iglesias en la plaza pública, que funda las campanas, que se apropie las escuelas del clero.... y hasta que cuelgue a algunos frailes. Todo eso me parece perfectamente explicable entre nosotros, nadie le condenará en el momento de la guerra, si es hombre imparcial e ilustrado". "Por último, me declaro partidario de que para ejercer el sacerdocio de cualquier culto, se requiera ser casado civilmente, si se es menor de cincuenta años, porque creo que las leyes de la naturaleza son inviolables y que es una necesidad la conservación de la especie". "Mientras los católicos creen que es un acto moral [la confesión], los que no somos creyentes creemos que es un acto inmoral. Pero este acto inmoral no puede estar prohibido por la ley, ni mucho menos por la Constitución, porque en este caso tendríamos que prohibir otra multitud de actos inmorales en la Constitución. Tendríamos que decir, por ejemplo, que quedaba prohibido el onanismo [risas], que es tan inmoral como la confesión... [a los sacerdotes] no les faltaría alguna hija de María, o alguna hija de cualquiera otra cosa [risas]... Se divorciaría, y encontraría otra hija de María más guapa, y repetiría la operación tres, cuatro o cinco veces... Lo único que habríamos conseguido era convertirnos en proveedores de carne fresca para los señores curas [aplausos y risas]... La verdad es que ninguno de nosotros tendrá necesidad de buscarles novia a los señores curas [aplausos]". "Pido excusas a los señores prominentes católicos que se encuentran en esta cámara para que me dispensen las herejías, que muchas van a escuchar, ...sin temor a la excomunión sin temor al infierno, sin temor a la condenación eterna [aplausos y risas]... Para mí no tienen ninguna significación todos los credos religiosos... [al cristianismo] yo le llamo una farsa; le llamo una sarta de embustes, de patrañas [risas y aplausos]... La religión católica nos trae un dogma, que es el de la pureza de María. Yo les voy a demostrar, señores... [silbidos y risas]. Si es cierto, señores diputados, que la virgen María es pura, entonces... [risas, silbidos y desorden. Campanilla]... Señores diputados: ya hemos arrebatado al clericalismo la niñez, con la votación del artículo 3º. Ahora bien, ¿por qué no le hemos de arrebatar a la mujer?...". "No podemos clasificar qué cantidad de oraciones necesita cada individuo... No trato de clasificar el número de oraciones..., sino el número de frailes que pueda tolerar el pueblo...". "Os leeré algunos documentos importantes que, aunque no harán falta para que votéis en pro del dictamen, sí servirán para que sepan allende el Bravo dónde existe nuestro problema religioso, sepan conocer a fondo todas las razones y motivos que los mejicanos hemos tenido, no sólo para perseguir, sino aun para exterminar, a esa hidra que se llama clero... estos vampiros, que es el calificativo correcto que se les deba dar... ese traje negro y fatídico que no revela más que el espíritu sucio y fatídico de quienes lo portan... con el propósito sincero y firme de no descansar hasta que no hagamos desaparecer al pequeño número de vampiros que tenemos en Méjico, y hasta que no consigamos exterminarlos, porque para mí

señores, lo confieso, que sería el ideal... la gran justicia que el pueblo mejicano ha tenido cuando ha procedido con tanta saña, con tanta crueldad, a veces con tanta ferocidad increíble para perseguir lo que aquí llamamos clero y que debía llamarse una banda de ladrones, de forajidos y estafadores".

Con toda razón comenta Pereyra que: "El salvajismo, con su eco y sus animales feroces, tomó asiento en la asamblea de Querétaro" [52]. Y todos esos animales eran guiados dócilmente por hábiles domadores norteamericanos (de "allende el Bravo"), como el ministro protestante Guy Inman, como el masón Robert A. Grenfield, y como el conferencista Lincoln Steffens. Cuando a este último le preguntaron por qué no buscaba que una legislación similar se implantara en los Estados Unidos, respondió: "Seguramente, eso se necesita aquí tanto como allá, pero ha parecido *más fácil empezar por aquel país*". Méjico —anota Carlos Pereyra— "era el conejillo de Indias para los estudios experimentales del señor Steffens. Carranza ignoraba también eso cuando ponía su firma a las disertaciones de sus consejeros sobre la sombra, el rayo y el eco" [53]. Anarquistas —como el citado general Villarreal, que quería quemar los confesionarios—, se creían discípulos de los hermanos Flores Magón, y no eran sino mandaderos de Samuel Gompers y la American Federation of Labour. Y entre tantos "procónsules", dos resaltarían por los reflectores prestados por la propaganda yanqui: *Alvaro Obregón* y *Plutarco Elías Calles*. Al manco de Celaya respondían los convencionales más jacobinos de Querétaro, que izaban ya la bandera roja y negra de la Casa del Obrero Mundial, desacatando al Primer Jefe Carranza (partidario de un leve deísmo que favoreciera a sus amigos protestantes). Por algo Obregón se había jactado: "La división que tengo el orgullo de mandar ha cruzado la República de un extremo a otro en medio de las maldiciones de los frailes y de los anatemas de los burgueses. No hay para mí gloria mayor: la maldición de los frailes aporta la glorificación" [54]. A Obregón se le atribuía la inspiración del agrarismo, del obrerismo y de la nacionalización del petróleo (consagrados en los arts. 27 y 123 de la Constitución), pero se mentaba menos su condición de monopolista del garbanzo con latifundios en Sonora y la propiedad

[52] Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº II, pp. 191, 192, 193, 194, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 228. En la misma convención se afirmó que Wilson era "el gobernante más grande del mundo en los momentos actuales", y que gracias a él se había conjurado el mal de clericalismo: *op. cit.*, II, p. 181.

[53] Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº II, 231. Pereyra se remite a un artículo de William Burges, aparecido en la p. 238 del *Journal of the American Bar Association*, en el que se presume que la Constitución fue escrita por Emma Goldman y Alexander Berkman.

[54] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit., p. 80.

del ferrocarril de Yavaros (todo adquirido en el gobierno), como, asimismo, los tratados de Bucareli (por los cuales se estipulaba que la nacionalización petrolera no tendría efecto retroactivo para las grandes concesiones de las empresas yanquis), y los tratados Warren-Pani (por los cuales la expropiación de las tierras de norteamericanos se haría en dinero efectivo y no en bonos de la deuda agraria, como se cancelaba a los fundiarios mexicanos). Ese era el "antiimperialista" Obregón, quien, sin embargo, tuvo la astucia de no aplicar integralmente la Constitución de 1917. De instrumentar esa persecución se encargaría el ínclito Plutarco Elías Calles. Este, cuando la convención de Querétaro ya había revelado su linaje moral. Dijo entonces:

> "La enseñanza primaria [en Sonora, donde había sido gobernador], tanto en las escuelas particulares como en las escuelas oficiales, es *racional*, porque combate el error en todos sus reductos, a diferencia de la enseñanza laica, que no enseña el error, no lo predica, pero, en cambio, lo tolera con hipócrita resignación. Los ministros de cultos, especialmente los frailes católicos, no tienen acceso a las escuelas primarias sonorenses... Todas las iglesias están cerradas en aquel Estado y los frailes al otro lado de la línea divisoria todos [aplausos]. Porque sabemos que *las iglesias son verdaderos antros de corrupción*... Los curas son los enemigos más irreconciliables de la civilización y las revoluciones libertarias. Yo quisiera que todos los pueblos de la República fueran como mi pueblo, Cumpas... La mayor parte de los habitantes de aquel lugar no están bautizados; mis hijos tampoco lo están, ni siquiera tienen nombres cristianos. El señor Bojórquez sabe como se llaman mis hijos [voces: ¿cómo?]. Tienen nombres numéricos [risas]" [55].

Esa era la calaña del "Turco", pistolero de Agua Prieta, "el mejor presidente del país desde Díaz", según su protector el embajador norteamericano *Mr. Dwight Morrow*, de la casa Morgan. Para cuya elevación a la presidencia las compañías petroleras yanquis contribuyeron con 12.654.171 pesos (a fin de sofocar la rebelión de Adolfo de la Huerta)[56], el "Jefe Máximo de la Revolución", apoyado por la C. R. O. M. (Confederación Regional Obrera Mexicana) de Luis N. Morones (a quien el gobernador jacobino de Jalisco Zuno llamaba "el Cerdo de la Revolución"), por la Federación Anticlerical Mexicana, de la española Belem de Zárraga, por E. A. Summers de la "American Protestant Lodge", por la II Internacional Social-Masónica, y el Gran Oriente

[55] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit., p. 82.

[56] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit., p. 174, nota 71. Hubert Herring recuerda que los mayores respaldos provinieron de la "Federación Norteamericana del Trabajo, que había asumido un semiprotectorado sobre la CROM; también de algunos autotitulados voceros protestantes, diversamente animados por... un desagradable deseo de atacar a los católicos", *op. cit.*, tº I, p. 405, nota 2.

de la Masonería que le entregó la medalla del Mérito. Calles, "dictador bolchevique y millonario" (según la obra de Brígido Caro), asesorado por Samuel Gompers (de la AFL), por el judeo-alemán Ernest Gruening, por el yanqui Carleton Beals, por el coronel Alexander J. Mac Nabb (agregado militar de USA), por el judeo-rumano Robert Haberman, por el judeo-ruso Martin Zielam, por el judeo-yanqui Frank Tannenbaum, y por toda la cáfila de generales pistoleros (los Amaro, los Cruz, etc.), instauró una oclocracia donde la vida del mexicano no valía un céntimo. El escritor inglés Francis Mc Cullagh, relata sobre el "Máximo":

> "Por una u otra razón Calles siente un odio intenso contra la Iglesia católica, un odio que casi es tan grande como el de Cromwell. Un periodista norteamericano que estaba en Méjico, tuvo una vez la oportunidad de discutir ampliamente la cuestión religiosa con Calles, o más bien, de escuchar lo que Calles le dijo sobre el asunto durante hora y media. Este corresponsal es protestante, y no se interesaba particularmente por los temas religiosos, pero salió de aquella entrevista *sudando frío*, y me declaró (cuando pudo recobrar el uso de la palabra) que le había consternado el abismo abierto bajo las palabras del Dictador. —Vi en el fondo de ellas —me dijo— no el odio de una vida, sino *de muchas generaciones de odio*. Por otra parte, toda su mentalidad es sorprendente '*inmejicano*' (strikingly un-Mexican)".

A lo que añade Pereyra:

> "Turco, sirio, libanés, judío, yuma o apache, lobo o raposa, su presencia en el centro de México es la conquista realizada por *un extraño*, que nada tiene de común con sus víctimas, pues aun la parte de indio que pueda haber en él es la de merodeador y sanguinario y rapaz, no la del laborioso sedentario" [57].

¿Cómo pudo ser presidente de México semejante sujeto...? El periodista norteamericano del *New York Herald Tribune* John L. Deister, que asistió a su "elección", lo explicó:

> "Los Estados Unidos quieren que Calles sea presidente, y aquí no puede ser presidente sino el que quieran los Estados Unidos" [58].

Así, ese vesánico bandido —asesino de Gutiérrez de Lara, de Lucio Blanco, de los generales Gómez y Serrano, y demás miembros de la "familia revolucionaria"— fue el encargado de hacer práctica la persecución religiosa escrita en la Constitución de Querétaro. "Calles, puede decirse —lo afirma su sucesor Portes Gil— fue el mejor estadista de la Revolución" [59]. Miles de

[57] Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº II, p. 250; cf., Red Mexico, p. 108.
[58] Pereyra, Carlos, *op. cit.*, tº II, p. 261.
[59] Portes Gil, Emilio, *Sentido y destino de la Revolución Mexicana*, en: *México. Cincuenta años*, etc., cit., p. 552.

víctimas "cristeras" lo atestiguan, sin duda alguna. El 30 de julio de 1926 Calles dijo:

> "Creo que estamos en el momento en que los campos van a quedar deslindados para siempre; la hora se aproxima en la cual se va a librar la batalla definitiva, vamos a saber si la revolución ha vencido a la reacción" [60].

¿Qué es lo que significaban estas palabras...? La guerra. ¿Entre quiénes...? Emilio Portes Gil, en el banquete por el "solsticio de verano" del 27 de julio de 1929, lo aclararía:

> "Mientras yo esté en el gobierno, yo protesto ante la masonería que seré celoso de las leyes constitucionales... En México, el Estado y la masonería en los últimos años han sido *una misma cosa*... La lucha es eterna, *la lucha se inició hace veinte siglos*" [61].

Ahora sí sabemos contra qué y contra quiénes pelearían los cristeros, ganando la palma de su martirio.

(Continuará)

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

[60] *El Universal*, 30 de julio de 1926.
[61] *Crisol*, agosto de 1929, cit. por: Meyer, Jean, *op. cit.*, tº 2, cit. p. 197.

CARTAS DE PASTORES

IL PRO TEOLOGO DELLA CASA PONTIFICIA

Città del Vaticano, 30 Luglio 1985

Dr. Rafael L. Breide Obeid.

La ringrazio per il cortese omaggio dei due primi numeri della Rivista *Gladius*.

Esprimo a lei, ed ai suoi egregi collaboratori, le mie sincere felicitazioni per i nobili scopi della Rivista e le auguro larghi successi, con la divina asistenza.

Mi dispiace di non poter assicurare la mia collaborazione, a motivo di molteplici impegni di ufficio.

Ricambio cordiali ossequi,

Mario Luigi Cardenal Ciappi

LA ADORACION DE LOS MAGOS VISTA POR ANA CATALINA EMMERICH *

"Habiendo, pues, nacido Jesús en Betlehen de Judá, en tiempos de Herodes, he aquí que unos magos vinieron del Oriente a Jerusalén"... Así comienza el capítulo II del Evangelio de San Mateo. Nada más nos dice acerca del país, de los nombres, del número o de la vida de esos magos. Brevemente, San Mateo enuncia el hecho, que da cumplimiento a una profecía y encierra en su maravilloso simbolismo, la conversión de los gentiles y la adoración de Dios por las potestades de la tierra; describe el viaje a Judea y la llegada a Jerusalén y a Belén; pero luego los magos desaparecen y no se vuelve a saber más de ellos. "Y habida respuesta en sueños de que no volviesen a Herodes, regresaron a su tierra por otro camino" [1].

Diez y nueve siglos más tarde una vidente estigmatizada, la venerable Ana Catalina Emmerich, ha derramado nueva luz sobre la historia de los magos. En sus visiones encontramos abundantes detalles acerca de estos santos varones. Los ve desde mucho antes del nacimiento de Jesucristo y conoce que descendían de Job y que eran de la tierra del profeta Balaam, en cuya profecía habían creído y esperado siempre sus antepasados. El año 15 antes de Jesucristo los magos habían visto por primera vez la estrella. Veían además en el cielo "una imagen que variaba, y no la veían dentro de una sola estrella sino que la figura abarcaba muchas". Era "una doncella con un cetro en una mano y en la otra una balanza con un racimo de uvas y una espiga de trigo". La noche que nació Jesús leyeron en la imagen no sólo la orden de seguir a la estrella sino también una indescriptible figura del nacimiento, de la redención y de la Iglesia, que los llenó de inmenso júbilo. Y juntos emprendieron el viaje.

¿Quiénes fueron los magos? ¿Cuántos fueron? ¿Cuáles fueron sus nombres? He aquí las preguntas que se han hecho, siempre

* Revista *Criterio*, Año IV, nº 201, 7 de enero de 1932.
[1] Mat., II, 12.

infructuosamente, cuantos han estudiado las Escrituras. La tradición, la piedad de los fieles, han creado leyendas más o menos fundadas; pero San Mateo no nos dice nada acerca de estos detalles. De las visiones de Ana Catalina se desprende que los magos fueron también reyes, como lo afirma la tradición popular. En cierta ocasión habla de la corona que uno de ellos solía llevar en el turbante y de colonias dependientes de él. En realidad, los magos eran en aquel tiempo superiores a los reyes. Eran —como dice Papini— los señores de los reyes. No es extraño entonces que hayan tenido tributos reales y tierras y vasallos a sus órdenes.

Otro problema insoluble era el del número de los magos. Si bien el número más constante es el de tres, las tradiciones y monumentos antiguos cuentan dos, tres, cuatro, seis, ocho, doce y aún quince. Ana Catalina aclara este punto. Los magos eran tres, pero cada uno de ellos llevaba consigo cuatro parientes cercanos o amigos de la familia. Según esto, no andaban tan descaminadas las tradiciones que hacían ascender a quince el número de los adoradores.

En lo que respecta a los nombres, la vidente introduce una profunda innovación. Los nombres corrientes de Melchor, Gaspar y Baltasar, ni son los primitivos, ni son los únicos que se les aplican. En la lengua siria se les llama Kagpha, Badadilma y Badakharida; en griego Apellicon, Amerin y Damascon; en hebreo Magalath, Galgalath y Serakin; en etíope Ator, Sater y Paratoras. Ana Catalina los llama Ménsor, Teóceno y Seír, nombres que corresponden a los que nosotros llamamos Baltasar, Gaspar y Melchor, respectivamente.

La descripción del viaje de los reyes es admirable. Mensor y Seír, que juntos observaban la estrella, se ponen en marcha inmediatamente. También lo hace Teóceno, que vivía algo más lejos, y que les da alcance en una ciudad en ruinas, probablemente Babilonia. Oigamos a la vidente:

"Marchaban en tres partidas, con suma ligereza. Algunas veces, empero, iban lentamente, mirando gozosos a la estrella y cantando, al través de la noche, un cantar grave y melancólico, de notas ora muy altas, ora muy bajas.

"Andaban los dromedarios a grandes pasos, pero muy seguros y suaves, como si no se moviese su cuerpo y no quisieran dañar donde ponían el pie; al modo que una bandada de aves migratorias deslizábanse en lontananza. Tan tranquilo, apacible y acompasado va todo como un sueño placentero.

"¡Oh, qué conmovedora es la bondad y el candor de estos reyes! A las gentes que vienen a ellos les dan piezas de oro y de

todo cuanto tienen; hasta llegan a ponerles en los labios sus vasos de oro cubiertos de piedras preciosas, y les hacen beber en ellos, como a los niños".

Así, guiados por la estrella, llegaron a Jerusalén y preguntaron: "¿Dónde está el rey de los judíos, que ha nacido? porque vimos su estrella en Oriente y venimos a adorarle. Y el rey Herodes, cuando lo oyó se turbó y toda Jerusalén con él" [2]. Fue entonces cuando mandó llamar en secreto a los magos —a Teóceno, dice Ana Catalina— y convocó a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, los cuales le enseñaron en los libros la profecía de Miqueas. En vano Herodes buscó desde la azotea de su palacio la estrella de que hablaba Teóceno, porque ésta había desaparecido por completo desde que los magos estaban en Jerusalén. Y los sacerdotes procuraron convencerlo de que nada valían los díceres de los reyes, "que esa gente aventurera fantaseaba siempre a más no poder con sus estrellas, y que si algo hubiese sucedido deberían él y ellos a par del templo y en la ciudad santa, haberlo sin duda sabido antes". Sin embargo, por precaución, Herodes dio a Teóceno aquel mal intencionado encargo de que si hallaban al niño se lo hiciesen saber, para que él también pudiese ir a adorarle.

Los magos se pusieron nuevamente en marcha, guiados por la estrella que había vuelto a aparecer desde que salieron de Jerusalén, y llegaron al *portal*. De acuerdo con estas visiones, pues, la adoración de los magos se realizó en el portal y no en otro lugar como sostienen algunos, basándose en el hecho de emplear San Mateo la palabra *casa*. También disiente Ana Catalina con los modernos intérpretes en cuanto a la fecha de la adoración. Unos hablan de dos meses después del nacimiento y otros, como monseñor Bougaud, aumentan ese período a un año y trece días. La fiesta eclesiástica se celebra tan sólo trece días después de Nochebuena. Ana Catalina, luego de dar a entender que los reyes iniciaron el viaje inmeditamente después de haber recibido la orden, fija su duración en treinta y tres días.

Imposible no transcribir siquiera una parte de la escena de la adoración:

"Estaba la Virgen más recostada que sentada sobre un tapete a la izquierda del Niño. En el momento de entrar ellos, se incorporó, velóse y le sentó en su regazo en medio de un amplio cendal. Mientras Mensor se arrodillaba y deponía los dones, entre palabras de humilde homenaje, descubierta la cabeza y cruzadas sobre el pecho las manos, había la Virgen desnudado al Niño de la cintura arriba; el cual así brillaba graciosísimo en medio de

[2] Mat., II, 2-3.

su velo entreabierto. Tenía cruzadas al pecho las manecitas; rutilaba de afabilidad y de cuando en cuando extendía suavemente los bracitos".

Añade después que María expresó su agradecimiento a los reyes en humildes y cariñosas palabras, que éstos incensaron al Niño, a San José, a la Virgen y a toda la caverna y que luego, habiendo llegado la noche, se retiraron a rendir su culto diario a las estrellas, cantando solemnemente al sereno. Una noche y un día permanecieron allí los reyes. Al mediar la noche siguiente aparecióseles el ángel y les ordenó regresar inmediatamente por otro camino. La despedida fue conmovedora. "Entre lágrimas y abrazando a José, despidiéronse de él". Poco antes la Virgen les había dado como recuerdo el amplio cendal amarillo en que tenía envuelto al Niño. Y Ana Catalina añade un detalle que le fue revelado en cierta ocasión por el Niño Jesús: los reyes, al saber por el ángel la cólera de Herodes, querían llevar consigo a la Sagrada Familia.

Aquí termina la parte de las visiones que se refiere a la adoración de los magos; pero la vidente los vuelve a encontrar más tarde. Describe un viaje que hizo Jesucristo a sus lejanas tierras, acompañado de tres discípulos de diez y seis a diez y ocho años de edad, viaje del cual no hay mención en el Evangelio. Sin embargo Ana Catalina dice que uno de los discípulos, llamado Eremenzear, rogó a Jesús, "tomándole la manga del vestido", que le permitiese escribir algo de este viaje, y que Jesús le permitió hacerlo, pero después de la pasión, y le ordenó que depositare lo escrito en poder de Juan. Añade la vidente que siempre tiene la idea de que algo existe todavía de esto. De ser así, no sería imposible que algún día pudiésemos conocer la narración de Eremenzear.

En este viaje parece ser que Jesús prometió a los magos enviarles quien les bautizase e instruyese en la fe. Años más tarde —dice Ana Catalina, concidiendo en esto con una antigua tradición— fueron visitados por Santo Tomás. Seir, el anciano, había muerto. Ménsor, al ser bautizado por el apóstol, fue llamado Leandro; y Teóceno, León.

Tal es la historia de los magos de acuerdo con las visiones de la estigmatizada de Dulmen. Ni Clemente Brentano que las escribió, ni la misma vidente, les han atribuido carácter divino. La Iglesia aún no ha dicho nada al respecto. Sea como sea, el valor que tienen, aunque fuese puramente humano, es enorme, y basta para justificar el juicio de León Bloy que calificaba a Ana Catalina como "el más grande de todos los videntes, sin excepción".

Alberto Ezcurra Medrano

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA

Capítulo III *

LAS BASES SOCIALES DE LA VIDA HUMANA

Primera Parte

Decíamos en el primer capítulo que el hombre —homo, "humus"— es un ser cuyas raíces existenciales se hunden en el reino vegetal y mineral, "humus" fecundo de donde se alimenta por abajo. Pero por arriba —porque es también "anthropos"—, recibe la celeste animación del espíritu.

Ahora bien esta condición humana, "duplex" en el sentido restringido que vimos en el capítulo precedente, da origen a una doble fuente de necesidades: necesidades biopsíquicas y espirituales. Pero he aquí que ambas encontrarán satisfacción solamente en otro ámbito esencial al hombre, *el social.* Porque sus necesidades biológicas no han sido cubiertas por la naturaleza, porque es arrojado al mundo en total desvalimiento, necesita de la sociedad para subsistir. El biólogo suizo Portman, basándose en investigaciones comparadas, ha señalado que el individuo humano debería permanecer en el claustro materno aproximadamente un año más de lo que ocurre en realidad, o sea no 9 meses sino 21, para nacer con el mismo grado de capacidad vital que el animal (superior), que surge a la vida con un equipo de instintos suficiente y posee, en ellos, las formas de conducta adecuadas al ambiente [1]. Comparado con el animal el lactante humano se halla inerme.

Pero también, como decían Platón y Santo Tomás, el hombre necesita de la sociedad para vivir como ser espiritual. "Para los animales —dice este último— la naturaleza ha dispuesto

* El presente artículo (Cap. III) continúa los publicados en *Gladius* 2 y 3. Debido a su extensión, aparecerá en dos partes.

1 Lersch, Ph., *Psicología Social,* Barcelona, Scientia, 1967, p. 3.

alimentos, el manto protector de los pelos, medios de defensa contra sus enemigos... la rapidez de la huida. El hombre no ha recibido nada de esto de la naturaleza; se le ha prestado para ello la razón, para que con ella y la ayuda de sus manos cree todo esto. Pero el hombre aislado nunca y en ninguna parte puede procurarse todo ello cuando se halla librado a sí mismo. Por eso es para el ser humano una exigencia natural el vivir en la sociedad de muchos... En la comunidad se apoyan uno a otro participando diferentes hombres mediante su razón en el invento de diversas cosas. Uno se dedica a la medicina, otro a otra cosa, etc." [2].

Sin embargo, dice Lersch, sería insuficiente ver al hombre como ser-remitido a los demás hombres sólo por imperio de las necesidades *biológicas* y *racional-finalísticas* de la división del trabajo. El hombre necesita de la sociedad como de una matriz que lo *configura humanamente.* De cierta manera son su cerebro y su mente los que resultan como plasmados por la sociedad, psicológicamente, como sistema de personalidad, y culturalmente, como ente social. *Pero para que esto suceda, la naturaleza ha puesto en el ser humano un impulso poderoso que radica en una necesidad de tipo emocional: la necesidad del otro.*

Inicialmente, como nos mostraron las observaciones de Spitz y otros [3], necesidad afectiva de la madre que moviliza la totalidad animal y humana del pequeño ser naciente. Luego, como veremos, plasmación cultural de actitudes, formación de motivaciones, impresión de hábitos, usos y sentimientos a través de procesos muy fuertes que la psicología llamada profunda y la psicología social han llamado de imitación, identificación, internalización, etc. [3 bis].

Ahora bien, a estar con las conclusiones neurofisiológicas, es el propio cerebro el que recibe esta "configuración" de algún modo [4]. Cuando ha habido fallas iniciales graves en este proceso resultará prácticamente imposible después recuperar los momentos específicos de "troquelado" (para usar una expresión de los etólogos, sobre la que volveremos) y dificultará hasta impedirlo a veces el aprendizaje *humano*, como parecen mostrarlo los pocos casos conocidos de "niños salvajes" (criados en un medio ani-

[2] Cit. por Lersch, *op. cit.*, p. 4.
[3] Cf. el Cap. I.
[3 bis] Parsons se ha interesado por una elaboración teórica de estos conceptos, cf. especialmente *El Sistema Social, Madrid*, Rev. de Occidente, 1966.
[4] Véanse las opiniones de J. Rof-Carballo en *Cerebro interno y sociedad, op. cit.* También, entre otras, la obra *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una Medicina dialógica*, Madrid, Labor, 1961. Esto no significa suscribir todas las expresiones de este notable médico español, por lo demás verdaderamente estimulantes de una reflexión antropológica interdisciplinaria.

mal), como los legendarios Rómulo y Remo. Esos niños han sido irrecuperables. La moderna investigación ha mostrado que Rómulo y Remo son imposibles. Perdida la plasticidad inicial del cerebro y la oportunidad evolutiva de configurarse humanamente, aquellos seres quedaron al parecer irremediablemente sumidos en una existencia animal [5].

Esto mismo ha sido expresado filosóficamente de un modo profundo: "Desde el punto de vista de su esencia el hombre es un ente orientado al conocimiento del ser, pero prácticamente se realiza en su incorporación a los órdenes que lo unen a los demás hombres. Un hombre solo no es un hombre y quien destruye la conjunción perfecta que lo une a los otros, es un hombre dañado en todas las dimensiones de su naturaleza. Esta afirmación no es gratuita y tiene todo el apoyo de las observaciones de la Psiquiatría moderna: detrás de toda anomalía psíquica hay una frustración y un desajuste del hombre en su ámbito social".

"No decimos que inclusive la enfermedad física es un efecto de un previo desequilibrio anímico porque no está en nuestra competencia hacer tales afirmaciones, pero los resultados de las investigaciones médicas más contemporáneas no desautorizan totalmente sostener esta opinión" [6].

Desde un punto de vista tomista podemos agregar a la observación de Calderón Bouchet que, en efecto, los trastornos de una facultad orgánica pueden proceder no sólo de la alteración del órgano correspondiente, sino también de la interrupción de la corriente de energía (virtus) sensitiva que del alma fluye hacia los órganos (sensoriales) [6 bis], lo que nos vuelve a colocar frente al tema de la interdependencia biopsíquica. Ahora bien, *la socialidad* es una dimensión humana necesaria para el pleno desarrollo del compuesto. Puede, pues, como dice Calderón Bouchet, suponerse que la causa de los trastornos físicos tengan origen en un desequilibrio anímico y viceversa, una operación psíquica no realizarse o se realiza mal a causa de un defecto orgánico. Si la *socialidad* influye en el desarrollo del compuesto sus efectos se pueden sentir tanto en el nivel anímico como orgánico, *pero porque una falla al nivel social desequilibra animi-*

[5] Respecto de la adquisición tardía del lenguaje cf. K. Popper y J. C. Eccles, *El Yo y su cerebro*, Barcelona, Ed. Labor, 1980, p. 347. La experiencia que se relata allí matiza lo que venimos de decir. Lamentablemente no conocemos el final de la misma. Pero en líneas generales lo que decimos puede mantenerse.

[6] Calderón Bouchet, R., *Ensayo sobre la formación y decadencia de la ciudad griega*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1966, p. 13. Hay edición posterior revisada.

[6 bis] Barbado, M., *op. cit.*, p. 686 y ss.

camente y de allí se proyecta al organismo. Vemos cómo se ve completada así nuestra reflexión del capítulo anterior sobre las relaciones cuerpo-alma. Aquí las percibimos a través de esa dimensión esencial al hombre que es la *socialidad* y que se refleja en el compuesto, alma y cuerpo.

Son los estudios de la psicología llamada profunda o dinámica y de la psicología social los que han contribuido grandemente a llamar la atención sobre la plasmación *social* del hombre. Vamos a pasar revista brevemente a algunas observaciones que echan luz sobre la importancia que tiene en la formación del ser —del compuesto— el ambiente social. Por cierto que aquí asoma enseguida la disputa entre *natura* y *nurtura*[7], entre factores genéticos y factores ambientales en la resultante personal. Pero esta disputa tiene pocas posibilidades de cobrar un sentido concreto sino comprendemos que por tratarse, desde el comienzo, de un sistema interactivo, es difícil aislar lo que proviene de la herencia y del ambiente. Hay factores más fácilmente aislables. Pareciera que sobre la inteligencia se ha avanzado algo más, desde el punto de vista genético, a estar con las conclusiones de Eysenck[8]. Pero sin perder de vista la interdependencia de uno y otro factor, vamos aquí a poner de relieve lo que el ambiente social (que es el ambiente propiamente humano) produce en la formación de la personalidad.

Ante todo, digamos, hay un fondo vivencial que se va formando biográficamente, *desde* el cual el sujeto tenderá a vivir las experiencias posteriores. Este es el factor propiamente histórico de nuestras existencias. El mundo nos acoge de diferentes maneras y nosotros reaccionamos a él no sólo según nuestro propio modo de ser innato, sino según lo que el mundo nos oferta, es decir, según lo que nos va ofertando, hasta constituir, como dice Rof-Carballo, una *urdimbre* de "instancias constitutivas" y "vicisitudes existenciales"[9]. Pero unas y otras son recíprocamente dependientes, por los efectos de *feed-back* que se producen en el "sistema" así establecido.

Se constituye de esta manera un fondo vivencial, como dijimos, desde el que experimentamos el presente y "expectamos" el futuro. Expectativas más o menos positivas o negativas según nuestra historia y el modo como la hicimos "nuestra", que depende grandemente, por cierto, del bagaje innato que traemos. Pero vayamos a las observaciones de la psicología dinámica.

7 Filloux, J. C., *La personalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
8 Eysenck, H. J., *A model for intelligence*, Springer-Verlag, 1982.
9 Cf. *Biología y psicoanálisis*, de este autor, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972, el cap. XIV sobre el concepto de "urdimbre".

LA PSICOLOGIA LLAMADA DINAMICA

La psicología llamada dinámica o profunda ha insistido en el papel del ambiente en la formación de ese fondo vivencial. El niño, desde su nacimiento, va como recortando su yo en confrontación con el mundo. Las primeras presencias humanas que aparezcan en su horizonte serán vivenciadas positiva o negativamente según sean para él presencias "buenas" o presencias "malas". Si hemos de hacer caso a ciertas observaciones psicoanalíticas, valederas si las despojamos del aparato ideológico que las rodea, el proceso sería el siguiente, que lo damos a título de inventario, pero que creemos vale la pena de ser oído.

"Las únicas percepciones que recibe el recién nacido le provienen del sistema propioceptivo (cenestesia). Los estímulos externos son percibidos sólo *cuando son traumáticos y causan malestar*" [10], dice un autor. El recién nacido reconoce la señal externa de alimento sólo cuando tiene hambre. Según Spitz (continúa Fornari) únicamente hacia el final del segundo mes el niño percibe visivamente al ser humano, percepción que se tiene solamente a la hora de mamar. La respuesta visiva a estímulos exteriores se realiza, por tanto, *en función de una percepción enteroceptiva de un impulso insatisfecho*. Dos o tres semanas más tarde el lactante muestra un interés privilegiado por el rostro humano de la madre, siguiéndolo con la mirada en sus movimientos. En el regazo el niño tiene los ojos intensamente fijos en el rostro de la madre, hasta que se duerme. La percepción del rostro de la madre mientras está mamando constituye, por tanto, un estímulo privilegiado. Hasta entonces las restantes manifestaciones del niño tienen para Spitz un significado exclusivamente fisiológico y cubre el *período de indiferenciación* de que hablan Freud y Piaget. Este período pre-psicológico (para llamarlo como erróneamente se lo suele hacer), es descrito como período "preobjetal" [11]. A los tres meses aparecerá la sonrisa frente al rostro humano percibido de frente y en movimiento, asociado a una vivencia de bienestar, fundamentalmente producida por la comida. El hecho de que la primera percepción externa tenga por objeto el rostro humano puede considerarse la base de las relaciones afectivas y de toda ulterior relación social.

A partir del tercer mes la respuesta de disgusto comienza a asumir caracteres más específicamente humanos. El niño llora cuando el rostro se aleja. A esa edad, privar al niño de un ju-

[10] Fornari, F., *La vida afectiva originaria del niño*, Madrid, Ed. FAX, 1966, p. 27.
[11] Klein, M. y otros, *Psicología infantil y psicoanálisis de hoy*, Buenos Aires, Paidós, 1958.

guete no ocasiona respuesta alguna. Pero el alejamiento-privación de la figura humana provoca en el niño una respuesta de llanto. Al sexto mes la respuesta de malestar tiende a hacerse cada vez más específica. Digamos al pasar que el alternarse de las experiencias placenteras y desagradables es, por tanto, un factor de importancia primaria en el desarrollo de la vida afectiva (y aun del pensamiento y la acción). No obstante Spitz afirma que el disgusto constituye para la maduración una experiencia tan importante como la del placer y condena los criterios de educación del niño inspirados en la absoluta gratificación, incluso en el primer año de vida.

Al octavo mes el niño diferenciará el rostro conocido del rostro extraño. Aparece una repulsa activa al contacto del extraño. Spitz considera ésta la primera manifestación de angustia propiamente dicha del niño. Con la madre el niño establecerá un código de señales vitales. Es el período en que aparecerá la reacción de reclamación, piedra angular en el edificio de la comunicación. El segundo semestre de vida marca la reacción de miedo frente a lo que le ha causado experiencias desagradables. No obstante el niño puede reaccionar con expresiones de fuga frente a lo desconocido aunque esto no le haya causado ninguna experiencia desagradable. Pero la reacción de repulsa y fuga frente al extraño no se produce si la madre está presente. Al octavo mes el niño ha conseguido diferenciar el rostro de la madre de los demás rostros y entonces la presencia del extraño es vivida como pérdida de la presencia materna. La madre real se ha constituido así en el primer contacto objetal. Tal la explicación de estos psicólogos.

Fuera como fuere, son bien conocidas las consecuencias que tiene para la maduración una relación normal con la madre o su equivalente en estos primeros estadios. La privación puede acarrear respuestas tan negativas como la enfermedad y la depresión anaclítica en casos particularmente graves de privación. Teóricamente, según Spitz, cada niño necesita de una persona adulta materna que se ocupe de él solo. Los niños hospitalizados desde el nacimiento son deficientes en el plano del instinto. Otro autor, Bowlby [12], ha observado que en edad más avanzada los niños hospitalizados pueden tener una tendencia al hurto que dependería de las relaciones objetales producidas por la comunidad en la que el "tuyo" y el "mío" no han podido estructurarse por haber faltado la identificación total en un objeto exclusivo de amor. Esta tendencia al hurto la hallamos, nosotros, en un adolescente cuya familia estaba constituida por un padre sin carácter, dominado por una madre que no había dejado formar

[12] Citado por Fornari, *op. cit.*, p. 69; véase también de Bowlby, *Los cuidados maternos y la salud mental*, Buenos Aires, Humanitas, 1964.

la imagen paterna suficientemente. El chico no sabía decir por qué robaba. Era, en cierto sentido, irresponsable de su conducta.

Todas estas experiencias van dejando una huella mnemónica afectiva que tendrá consecuencias en las etapas posteriores del desarrollo. El establecimiento de buenas relaciones "objetales", para hablar como lo hace el psicoanálisis, será muy importante para la formación del "yo" y sus "mecanismos" [13] de defensa. Una buena relación materno-infantil ayuda a la formación de un "yo" suficientemente vigoroso que pueda dominar las pulsiones del "ello" y las represiones del "super-yo", según el esquema psicoanalítico. El "super-yo", por su parte (que no es la conciencia moral, por supuesto como piensa el psicoanálisis, sino la contrapartida subconsciente de la conciencia moral), resultará más o menos armónico en la medida en que sus contenidos sean apropiados. Así, en jóvenes delincuentes sería apreciable la formación de un "super-yo" de contenido criminal, absorbido del medio ambiente.

No sólo la psicología que sigue las huellas del psicoanálisis insiste en la importancia de las experiencias tempranas. Para el psicoanálisis éstas dejarían su huella "fantasmática" y se internalizarían para después proyectarse sobre el mundo. Sea como fuere, es verosímil pensar que tales vivencias y proyecciones tendrán que ver en el cómo se vivirán las experiencias posteriores. Cuando el saldo afectivo es positivo, el sujeto tenderá a vivenciarse a partir de "expectativas" o "anticipaciones" de confianza y seguridad. Contrariamente será el temor el que predomine. Si a esto se agregan traumas concretos, éstos se convertirán en "primeras escenas" que proyectarán su sombra después si no han sido asimiladas y superadas. Un autor alejado del psicoanálisis, Kunkel, ha insistido en la importancia que pueden tener estas "escenas primeras" en la cadena que lleva a alguna malformación del carácter [14].

Permítasenos hablar aun un poco de los procesos de formación de estas estructuras psíquicas. En algunos casos la concepción psicoanalítica sirve para describir ciertos hechos. Esto no significa aceptar el punto de vista freudiano. Pero hay observaciones de ese origen útiles para describir algunas resultantes personales del proceso de formación del carácter y los psicólogos, los sociólogos y los antropólogos se han servido de ellas, incluso cuando no se adhiere a la teoría psicoanalítica.

[13] Sería más apropiado decir "procesos" que "mecanismos", pero ésa es la terminología psicoanalítica. Nosotros no concebimos tampoco estos "procesos" como lo hace el psicoanálisis.

[14] *Psicoterapia del carácter*, Alcoy, Marfil, 1970.

El psicoanálisis se ha valido de los conceptos del *yo* y del *super-yo* para explicar cierto tipo de caracteres. El yo, como parte consciente de la persona, no depende sólo de sus propias estructuras y de los ideales con los que conscientemente se ha identificado. Depende también del super-yo o estructura psíquica no consciente constituida por las normas interiorizadas en épocas tempranas del desarrollo. El super-yo funciona como una cierta autoridad intrapsíquica que somete al yo a presión para que se comporte de acuerdo a las normas interiorizadas. Las probables relaciones entre yo y super-yo dependen de la estructura de ambos. Tales estructuras se remontan a épocas tempranas, según la teoría. Repitamos que la conciencia moral no es ese super-yo de que habla el psicoanálisis. Ella es propiamente una función espiritual consciente. Pero el llamado super-yo tiene que ver seguramente en el proceso de formación de ésta. Todo dependerá de la estructura del yo y del super-yo. Por ejemplo, un yo débil puede hallarse inerme frente a un super-yo autoritario. Pero un yo fuerte puede conservar el equilibrio frente al super-yo, es decir, armonizar los ideales conscientes del yo con las exigencias del super-yo, si se nos permite esta interpretación "libre". Las probables relaciones entre ambas instancias psíquicas son muy diferentes según los individuos. Y esto depende de los procesos de formación a través de la niñez. El escrupuloso, por ejemplo, revela relaciones inarmónicas entre yo y super-yo. Este último es demasiado autoritario. Según los estudios originados en la escuela de Adorno, Frenkel-Brunswick y otros (1950)[14 bis] hay veces en que un yo débil se ve en la necesidad de liberarse del super-yo y lo hace proyectándolo hacia afuera. Es la personalidad extropunitiva descripta como "personalidad autoritaria" por esos autores.

En otros casos es la prevalencia de la intropunición la que revela la existencia de un yo débil. Tal debilidad es atribuida por algunos autores a un déficit o privación en las relaciones materno-infantiles. Hay situaciones en que el yo siente sentimientos de culpa pese a que objetivamente no haya ninguna falta moral. Tales síndromes indican que es necesario que el yo logre cierta consistencia para que pueda obtener cuando adulto una experiencia moral armoniosa. La situación puede complicarse también cuando las normas interiorizadas que forman el contenido del super-yo entran en conflicto con los ideales del yo, como ocurre en los casos del conflicto cultural provenientes del cambio social. Entonces las normas interiorizadas pueden no coincidir con los ideales que la nueva cultura propone al yo para su comportamiento social.

[14 bis] Una síntesis más actual en Heintz, P., *Los prejuicios sociales*, Madrid, Tecnos, 1968.

Las respuestas a este tipo de conflicto son bastante variadas y no podemos más que aludir al tema aquí. Sea lo que fuere de estas especulaciones psicológicas, el hecho fundamental es que la experiencia moral propiamente dicha, es decir, la vivida por la persona espiritual en el nivel espiritual no puede hacerse totalmente al margen de las estructuras psíquicas formadas tempranamente o que permanecen en un nivel diferente pero que la influyen. *Por cierto no es que definan la experiencia moral como si se tratara de un constitutivo formal, sino que la experiencia moral se da concretamente (o existencialmente, si se quiere) con ese transfondo psicológico.*

Es sobre tal sedimento profundo ubicado más allá de la conciencia lúcida (aunque no necesariamente, pues el sujeto puede advertirlo) que tendrá que elevarse el edificio de la experiencia moral, sobre todo en la adolescencia y asentará en general toda la vida espiritual.

LA ETOLOGIA

La adolescencia parece signada por la búsqueda de "modelos" vivientes a imitar más que a responder a "lecciones". Se vive en este período un proceso de troquelamiento o matrización que será decisivo para la madurez espiritual adulta. Este troquelado tiene sus momentos y el desencuentro con la oportunidad propicia hace cada vez más improbable su éxito. Spranger, refiriéndose a la edad juvenil, habla de la búsqueda de "garantes éticos" por parte del adolescente. Leyhausen, un etólogo, dice que le parece que es entonces que se troquelan las imágenes rectoras que determinan la ética y la conducta social del hombre en toda su vida posterior, a semejanza de algún "modelo" (o modelos, añadamos) vividos como tales [15]. Este mismo autor afirma que ciertas inclinaciones específicas del hombre pueden tender a atrofiarse en la civilización actual (él habla de los *mecanismos desencadenadores innatos* de ciertos comportamientos) y que las pérdidas pueden ir tan lejos en esto que se llegue a casos de ceguera a las impresiones y los valores. El sujeto con este defecto, por buena que sea su inteligencia, encuentra grandes dificultades para *vivenciar* como tal determinado campo de valores. El concepto de *impriting* o troquelado ha sido propuesto por los etólogos para referirse a ciertos comportamientos llamados mecanismos desencadenadores innatos (MDI), que estarían por encima de los puros instintos [16]. Estos mecanismos (o por mejor decir "proce-

[15] Lorenz, K. y P. Leyhausen, *Biología del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1971, p. 72.

[16] Probablemente la distinción se apoye en un concepto demasiado restringido de instinto, pero es interesante.

sos") sólo se actualizan si en el mundo exterior se dan las circunstancias propicias. Son formas también innatas de comportamiento pero presentan como característica esencial que los diferencia del instinto, el hecho de que dependen mucho más que ésta de la estimulación exterior. Así el ganso salvaje sigue como si fuera su madre al primer ser viviente que percibe al nacer, sea la mamá ganso sea un hombre, quedando fijado a él. Lo importante es que esta matrización tiene su momento y una vez realizada adquiere una gran estabilidad. Como dijimos, el etólogo Leyhausen piensa que ciertos comportamientos dependientes de la matrización del ambiente, se dan también en el hombre y pone por ejemplo la adolescencia como período de troquelado para los valores superiores. Así, pues, este período sería decisivo en vistas a ciertas experiencias morales. Pasado el momento es luego difícil lograr el *impriting* que las haría posibles. Estos y otros complejos procesos bio-psíquicos y sociales pueden estar en la base, por ejemplo, de las dificultades a veces prácticamente insuperables de ciertas personas cuando se trata de objetivar defectos en ellas mismas, defectos que llegan así a formar efectivamente una segunda naturaleza, para usar la feliz expresión tradicional.

LA FENOMENOLOGIA

El análisis fenomenológico, por su parte, ha descrito el siguiente proceso: el contenido representativo o psicológico de cada uno se va formando por la incorporación que hacemos del no-yo, o mundo, vivido como tal, particularmente del mundo social. El yo se recorta en su interacción con el mundo, un "mundo" hasta cierto punto "constituido" por el yo y a la recíproca. Yo como contenido representativo, no como principio de actividad. El esquema fundamental del dinamismo o actividad del sujeto permanece específica y relativamente idéntico a sí mismo, ligado como está a estructuras biopsíquicas estables. Pero el contenido de que se va llenando es mucho más cambiante y maleable, como dice Nuttin, y fundamento de transformaciones de la personalidad. "El comportamiento —dice este autor—, construye el mundo de las situaciones significantes (para el sujeto) y hace entrar ese mundo en la personalidad..." [17].

Por supuesto que ese "mundo de las situaciones significantes" es, ante todo, el mundo social.

Veamos los procesos que producen esta incorporación al yo del medio social, sobre los que se ha detenido la psicosociología.

[17] Nuttin, J., *La estructura de la personalidad*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968, Cap. 8.

LA PSICO-SOCIOLOGIA

Los procesos de aprendizaje o de incorporación de las normas tienen un carácter social evidente. La educación es un acto social. El niño interioriza o internaliza (como gustan decir los psicólogos), en concreto hace suyas, las normas de conducta, incluso las normas éticas, principalmente a través de dos procesos que son la *imitación* y la *identificación* que, por lo demás, se refuerzan mutuamente. De las posibilidades de imitación y de identificación que el medio haya ofrecido al sujeto depende en buena medida su chance de llegar a poseer una psicología suficientemente sana como para acceder a la vivencia plena de los valores, es decir para obtener una experiencia espiritual profunda.

Pero aun hay más. Los sociólogos hablan [18] de las consecuencias que tiene para el comportamiento una buena definición del *status* social del individuo. La *inconsistencia*, el *desequilibrio* y la *incompletitud* de *status* tienen consecuencias comportamentales. Entendemos por tales términos lo siguiente: el sujeto pertenece a distintos grupos sociales y cumple roles en ellos o, también, está pasando de uno a otro grupo o categoría social. Esto trae variadas consecuencias. Como ejemplo aludamos a la llamada *inseguridad* de *status* que sufre el adolescente en nuestras sociedades (ya no más niño y todavía no adulto). Las expectativas sociales respecto de su comportamiento no están de acuerdo entre sí. La sociedad no le concede aún tener un comportamiento de adulto y al mismo tiempo le impone no ser ya más un niño. Hay allí una *inseguridad* de *status* que a veces los jóvenes tratan de remediar en el interior del grupo juvenil (y escapando al mundo adulto). Es decir tienden a refugiarse en un grupo que define bien su *status*, lo que reporta seguridad. El grupo juvenil le provee, incluso, de una sub-cultura que el adolescente siente como propia y como apropiada a sus actuales deseos. De este modo intenta superar la tensión inherente a los problemas de indefinición de *status*. Por otra parte el adolescente en nuestras sociedades no tiene casi acceso a la actividad profesional del padre, por lo cual no puede ejercitarse imitando e identificándose con un modelo. El ser adolescente no lo habilita para una actividad suficientemente bien definida. P. Heintz dice al comentar esta situación "que existe un verdadero abismo entre la niñez y la edad adulta, por no ofrecerse ninguna categoría de edad bien definida y socialmente reconocida, orientada hacia la preparación del joven, en forma sistemática, escalonada y diferenciada,

[18] P. Heintz se ha ocupado particularmente de los temas que mencionamos a continuación. Cf. su *Curso de Sociología*, los capítulos sobre la familia moderna, sobre el conflicto cultural y particularmente las pp. 227 y ss., Buenos Aires, Eudeba, 1965.

para el papel de adulto. Dicha inseguridad se pone de relieve —continúa nuestro autor— cuando se compara al adolescente con las dos categorías de "niño" y de "adulto". Los criterios aplicados por los adultos a los adolescentes no son solamente arbitrarios y escasamente diferenciados con respecto a diversas clases de edad, sino que, también a menudo, representan una mezcla heterogénea de los criterios que se aplican, por un lado, a los niños y por el otro, a los adultos. Por consiguiente, a los jóvenes que tienen la misma edad, se los trata de muy diversas maneras, diferencias que ellos experimentan y resienten como discriminación, sobre todo en las relaciones con sus compañeros. La sociedad global omite, pues, fijar el status de los adolescentes. Por lo tanto, no se pueden considerar como consolidados su status social ni las expectativas de los adultos referidas a su conducta". Esta observación de Heintz es relativamente cierta. Así la situación social del adolescente viene a complicar su situación moral. Y es un desafío que sea en medio de esa crisis que el joven concluya con la parte más importante de su formación en vistas a los valores y a la vida espiritual.

LA ANTROPOLOGIA SOCIO-CULTURAL

Estas observaciones nos llevan de la mano a hipótesis provenientes de la antropología social y cultural. Kardiner (1937)[19] fue de los primeros en hablar de una *personalidad básica* común a los individuos pertenecientes, a través de la sociedad, a una misma cultura. El definía este concepto como una configuración psicológica particular, propia de los miembros de una determinada sociedad, que se manifiesta por un determinado estilo de vida sobre el cual los individuos tejen sus variantes singulares. La *personalidad básica* es una especie de matriz que constituye el fundamento de la personalidad para todos los miembros de un grupo social[20]. Pero como dentro de una misma sociedad global existen sub-culturas sectoriales, hay que hablar también de otro tipo de improntas, por ejemplo las provenientes de la clase social a la que pertenece el individuo y que ha dado en llamarse *personalidad de status*. Lo mismo puede decirse de la acomodación de la personalidad al "rol" social que se le asigna. Hay roles generales y roles particulares. Generales son los de determinadas categorías sociales, como por ejemplo los definidos por el sexo. Los hay más particulares, como son los definidos por la profesión, dentro de ésta por la especialidad, etc.

[19] Cf. Kardiner, A., *El individuo y su sociedad*, México, F. C. E.. 1945.

[20] Cf. Filloux, J. C., *La personalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, pp. 78 y ss.

Todos estos ingredientes aparecen de alguna manera en el carácter de las personas y condicionan relativamente su experiencia de los valores superiores, moral-espirituales.

No obstante también es cierto que el espíritu se cierne sobre las aguas, trascendiendo la inmanencia donde se dan los fenómenos descritos.

No es de nuestra competencia tratar el problema de la vida espiritual en los casos de caracteropatías y psicopatías. Para el primer caso, sobre todo, el libro del P. Juan Bautista Torelló *Psicoanálisis y confesión*[21] constituye una buena iniciación.

Pero antes de concluir digamos que la consideración pertinente del transfondo social de la experiencia psicológica no debe opacar en lo más mínimo la trascendente especificidad de la vida espiritual.

Tenemos experiencia de la realidad a la vez interior y trascendente del espíritu y esta experiencia se da privilegiadamente en la experiencia moral. Que no quede en esto ninguna confusión. Así la advertimos porque en ese nivel, el más interior a nosotros mismos, más que el propio cuerpo (al cuerpo lo hallo en mi conciencia más bien que al revés) nos encontramos con nuestra naturaleza espiritual. Las condiciones bio-psíquicas y sociales en las que se da nuestro existir no pueden hacernos olvidar la especificidad trascendente del espíritu que somos.

LA DIMENSION SOCIAL DEL HOMBRE

El grupo social es una realidad específicamente humana. La "socialidad", como la hemos denominado[22] sólo la hallamos en el hombre. Los grupos gregarios animales no son grupos sociales. No se dan en ellos las notas propias del grupo social o humano. Deberemos precisar estas notas para poder luego abordar las consecuencias que esto comporta en la vida humana. En efecto, el hombre, dotado de inteligencia y voluntad libre puede ser a causa de ello *social,* pero la socialidad, la inserción del hombre en los grupos y en la sociedad "global" acarrea una serie de consecuencias a la vida humana en tanto que tal. Trataremos, pues, en este apartado, de considerar brevemente la socialidad y las interrelaciones que se establecen a partir de allí entre el sujeto humano y las llamadas "estructuras" sociales. Como es sabido, este hecho supone una serie de problemas que no es fácil abordar.

[21] Madrid, Rialp, 1963.

[22] Este mismo término es usado por G. Soaje Ramos en la *op. cit.* y en su fundamental estudio sobre *El Grupo Social*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1969, mimeo.

Comencemos pues, por la socialidad.

Es de la naturaleza en parte racional del hombre que nace la posibilidad misma de vida social. En este capítulo hemos visto cómo lo social afecta a todo el hombre, incluso a las dimensiones biopsíquicas. Pero esencialmente la socialidad surge de la racionalidad. Porque el hombre es racional puede proponerse fines y su inteligencia considerar la adecuación de los medios necesarios para conseguirlos. Ahora bien, el hombre puede proponerse *fines comunes* con otros hombres y, al menos con una libertad relativa, buscarlos *mancomunadamente*. Veamos cuál es la estructura que adopta este hecho y cuál es su dinámica. Luego, una vez constituido el hecho social, deberemos considerar las consecuencias que acarrea a la vida humana.

Nada mejor que remitirnos a la descripción que se hizo clásica de Pitirim A. Sorokim [23] sobre "la estructura constitutiva de la interacción sociocultural". Esta nos ofrece "tres aspectos inseparables, a saber: 1) *la personalidad* como sujeto de interacción; 2) la *sociedad* como totalidad de las personalidades en interacción, más sus relaciones y procesos socioculturales; y 3) la cultura como la totalidad de las significaciones, valores y normas poseídos por las personas en interacción, y la totalidad de los vehículos que objetivan, socializan y transmiten estas significaciones. En la clase, el profesor y cada uno de los estudiantes constituyen *personalidades*; la totalidad de estas personalidades más las normas que rigen sus relaciones constituyen la *sociedad de la clase*; las ideas científicas y de otro orden que intercambian y conciben, los libros, el encerado (pizarrón), los muebles, la lámpara, la habitación misma, nos dan *la cultura de esta sociedad*. Ninguno de los integrantes de esta indivisible trinidad (personalidad, sociedad, cultura) puede existir sin los otros dos. No existe personalidad alguna, como socio, sustentador, creador y usuario de significaciones, valores, normas, sin una correspondiente cultura y sociedad; sin ellas puede existir un organismo biológico aislado. No existe sociedad superorgánica sin personalidades en interacción y sin cultura; y tampoco existe una cultura viva sin sociedad y personalidades en interacción. Por esta razón, ninguno de estos fenómenos puede ser estudiado debidamente sin tener en cuenta los otros miembros de la trinidad".

La vida humana en cuanto humana se da necesariamente inscripta en este triple sistema. Aquí es la *personalidad* del hombre la que se encuentra en íntima dependencia de los otros dos sistemas, de sociedad y de cultura. Es la sociedad la que plasma, en alguna medida —y en diferentes medidas según las personas—

[23] *Sociedad, cultura y personalidad*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 98.

a la personalidad en la matriz de una cultura. Como los sistemas de sociedad son complejos, es decir, el hombre puede pertenecer simultáneamente a diferentes estructuras sociales, también los respectivos sub-sistemas culturales sí diferenciarán y entonces encontraremos en un sujeto un rasgo que le viene de su pertenencia a clase social y otro al de tal o cual nacionalidad, familia, gremio, etc. Por supuesto que el sistema de personalidad no se agota en la impronta socio-cultural. Esta más bien se inscribe en una matriz biogenética temperamental, en una biografía concreta y *last but not least*, en la propia autoplasmación que el sujeto haga de sí. De todas maneras, lo que nos ocupa aquí son las bases sociales de la vida humana y en esta línea trataremos de avanzar.

De todos modos, antes de hacerlo, permítasenos fijar una distinción que nos parece importante. Una cosa es lo que llamamos el sistema de *personalidad* y otra cosa es la *personeidad* como atributo esencial del sujeto humano. Este último concepto es filosófico, es decir apunta a una estructura causal esencial. El concepto de personalidad es más bien descriptivo de una estructura y una dinámica accidental de rasgos y caracteres, no se refiere al *suppositum*, al sujeto humano en cuanto tal, al *todo sustancial de naturaleza racional* al que alude la definición de Boecio *individua sustantia rationalis naturae*. En el primer capítulo hemos hecho referencia a algunos de estos conceptos.

Ahora corresponde seguir tratando las interrelaciones que se plantean entre el sujeto social y la sociedad, visto aquél sobre todo como un sistema de personalidad y ésta como un sistema social, ambos interdependientes, en alguna medida y de diferentes modos. En cambio, cuando nos planteemos si el actor social goza de libertad o está determinado por las estructuras sociales, será inevitable acudir al concepto filosófico de *persona humana*, dotada de conocimiento intelectivo y de voluntad libre, y por lo tanto gozando de un cierto *dominio* sobre sí y sobre las cosas. Es a esta cierta *capacidad dominativa* que se alude eminentemente con el concepto de *persona*. "El signo distintivo del ente personal es ser 'dueño de sí' " [24].

En el tema que abordaremos debemos esclarecer las relaciones de este ente particular con la sociedad, pues sabemos "en qué medida la vivencia y la conducta del individuo humano se hallan determinadas por un ambiente social" [25]. Corrijamos "determinadas" por *condicionadas* y no prejuzgaremos.

ABELARDO PITHOD

[24] Soaje Ramos, G., *El tema del hombre*, *op. cit.*, p. 12.
[25] Lersch, Ph., *Psicología social*, Barcelona, Scientia, 1967, p. 196.

LIBROS RECIBIDOS

BOIXADOS, Alberto, *La Argentina como misterio*, Editorial Arete, Córdoba, 1985, 162 págs.

BALIAN DE TAGTACHIAN, Beatriz; DE IMAZ, José Luis; MARCENARO BOUTELL, Roberto; PASSANANTE, María Inés; *El divorcio en cifras*, Ed. EDUCA, Buenos Aires, 1985, 124 págs.

ECCLES, John C.; ZEIER, Hans, *El cerebro y la mente*, Ed. Herder, Barcelona, 1985, 196 págs.

GARCIA CANEPA, Julio C., *Cultura Musical I*, Editorial Estrada, Buenos Aires, 1985, 140 págs.

VAQUIE, Jean, *Le Retour offensif de la gnose*, Bulletin Littéraire, Contrerevolutionnaire, Nº 110, novembre-décembre 1984, Chire-en-Montreuil, 56 págs.

PICCINALI, Héctor Juan, *Vida de San Martín en Buenos Aires*, Ed. del Autor, Buenos Aires, 1984, 467 págs.

GARCIA BAZAN, Francisco, *René Guénon o la tradición viviente*, Editorial Hastinapura, Buenos Aires, 1985, 202 págs.

RAMELLA, Pablo A., *La Unificación de la Enseñanza*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1984, 93 págs.

AYUDA PARA EL CRECIMIENTO ESPIRITUAL DE LA JUVENTUD, *Oraciones*, Buenos Aires, 1984, 32 págs.

REVISTAS RECIBIDAS

VALORES, Nº 6. Editada por el Centro de Estudios de la Sociedad Industrial. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Segundo trimestre de 1985, 56 págs.

PROYECCION. *Teología y mundo actual.* Editada por Facultad de Teología de Granada, Nº 138, Granada, julio-setiembre de 1985.

LECTURES FRANÇAISES, Nº 339/340, Juillet-Août 1985, Bordeaux, 48 págs.

INCIPIT, Semanario de Edición y Crítica Textual, Vol. IV, Buenos Aires, 1984, 228 págs.

EL MAGISTERIO ESPAÑOL, Nº 10809/10810, Madrid, 1985.

VIDA MILITAR Y CATOLICISMO

El P. Ennio Innocenti, esclarecido sacerdote del Clero Romano, nos ha hecho llegar este artículo, extractado de su libro *Coscienza Militare e Coscienza Cristiana*, recientemente publicado con prólogo del general Umberto Capuzzo, Jefe del Estado Mayor del Ejército Italiano, y prefacio de Mons. Gaetano Bonicelli, Vicario Castrense de Italia. GLADIUS se complace en incluir este ensayo en sus columnas al tiempo que agradece al autor su generosidad. (N. de la R.)

I. LA RELIGION Y LA MORAL DEL EJERCITO

La moral del Ejército puede estar condicionada por muchos factores organizativos y relaciones interpersonales de diverso género, pero sustancialmente se resuelve en un estado de ánimo, mejor aún, en una prospectiva y en una tensión espiritual. Realidad con importantes reflejos sociales, por cierto, pasivos y activos, pero esencialmente radicada en lo íntimo de cada una de las personalidades que, por uniformadas que estén, siguen siendo irreductiblemente originales e incluso imprevisibles.

Considerar la moral del Ejército omitiendo referirse principalmente a la inviolable interioridad del soldado sería superficial y abstracto, al tiempo que se correría el peligro de que elaboradísimos teoremas resultasen evaporados.

Ahora bien, lo que en la intimidad personal decide la moral de su individuo son dos fuerzas paralelas y concurrentes: la libertad y el valor.

Sin libertad sería absolutamente impropio hablar de moral: el problema de la moral se resolvería en el de la manipulación psicológica de individuos masificables y luego maniobrables como puros instrumentos.

Pero la libertad no es una cualidad de la voluntad. El acto de voluntad es tensión hacia algo que es percibido como bien, como valor. Cuando se dice que la voluntad es libre se afirma que ésta,

frente al valor, se posee a sí misma; se confronta con el valor pero no se dirige a él irresistiblemente: decide por su propio dinamismo.

Cuando se dice que la moral de tal persona es muy alta, se afirma que dicha persona goza de un alto dominio del propio querer, sin ser víctima pasiva de atracciones extrañas o distractivas.

He aquí, por tanto, una primera conclusión: para preservar la moral de una persona es necesario preservar la autonomía de su voluntad. Pero para obtener esto es también necesario prestar atención al valor que se propone al sujeto.

En efecto, hay valores que, de por sí, tienden a violentar la voluntad del sujeto; obrando prevalentemente sobre su sensibilidad y pasionalidad, pueden arrastrar la voluntad. Su atracción se puede resolver en un condicionamiento que erosiona y aniquila la moralidad. Se pueden llamar valores porque, aun en su limitado nivel, representan siempre algo que en sí es digno de estima, pero, indudablemente, si no se encuadran dentro de una jerarquía, acabarían por convertirse en desvalores.

Hay, en cambio, otros valores, superiores, que si bien ejercen un atractivo sobre la persona no alienan su voluntad. Por ejemplo: yo sé que esto es la verdad y comprendo que está bien decir la verdad, comprendo que es un valor, aunque ahora para mí no sea útil, y por eso decido decir la verdad.

Son estos valores superiores, espirituales, los que preservan la moralidad y, por tanto, la moral de una persona; de hecho, la moral de una persona brota de su moralidad. Quien pierde el sentido de la moralidad se envilece y su voluntad se hace incapaz de tensiones fuertes, autónomas y soberanas.

Por eso es importante preservar y alimentar ciertos valores, si se quiere tener alta la moral.

Este tema cobra un relieve extraordinario cuando se refiere a la moral del soldado.

La moral de un deportista o de un profesional podría presentar características psicológicas de gran intensidad, no lo niego, pero dicha moral, considerada desde un punto de vista subjetivo, es cualitativamente inferior a la que se exige de un soldado.

En efecto, la moral del soldado se determina por una tensión dominante hacia un valor bien identificado, representado por la bandera: la Patria.

La Patria es el padre, o sea la vida, en su concreta, histórica

y solidaria raigambre con otras vidas; la vida no en un sentido puramente biológico, sino en un sentido también espiritual, moral y civil: el esfuerzo más precioso para preservarse y desarrollarse como seres humanos, según las propias originales características.

Se trata de un valor alto, uno de los más altos, un valor que evoca lo más alto, porque más allá de lo que significa padre y Patria está sólo el Infinito, Dios, *ex quo omnis paternitas nominatur*, como está escrito.

Tal es el verdadero motivo por el cual está también escrito que para el ciudadano es "deber *sacro* defender la Patria".

¿Por qué es sacro el valor al que se refiere la conciencia del soldado? ¿Qué es lo que evoca el sentido de lo sacro? ¿Cuándo hablamos de sacro?

Frente al misterio de la vida: una mujer encinta evoca lo sacro; frente a ella se percibe que la fuente de la vida es mucho más alta y que ella lleva en sí una promesa misteriosa. Un sentimiento análogo evoca el niño. Se experimenta "piedad" *(pietas)* y se dice que la madre y el niño son sacros.

Frente al misterio de la muerte: el muerto nos confronta con un poder soberano, descubre ante nuestra mente la perspectiva de un más allá que nos trasciende por todas partes y que puede ser el fracaso total o la plenitud suprema. Se guarda silencio. Se inclina la cabeza. Uno se hace "religioso".

Pues bien, la Patria es la madre y el niño, la Patria es toda la solidaridad de nuestros muertos, es la *summa* de la *pietas* y es también puerta abierta al infinito. Esta es la verdadera razón por la cual el valor moral de la Patria siempre ha sido percibido como religioso.

Analicemos ahora el influjo que el cristianismo —y particularmente el catolicismo— puede ejercer sobre la moralidad y, por tanto, sobre la moral del Ejército.

1. Será oportuno, antes que nada, considerar si el cristianismo no ofrece un fundamento al antimilitarismo. No nos referimos a las objeciones que puedan brotar en la conciencia particular de algún cristiano, sino al significado objetivo de la enseñanza cristiana.

Es sabido que ni el Bautista, ni Cristo, ni Pedro, ni el Apóstol de los Gentiles han puesto jamás objeción alguna al oficio propio del soldado.

Las autoridades espirituales que han conservado y transmitido la enseñanza original han afirmado siempre que es posible santificarse en cualquier profesión, la militar incluida.

Los maestros de la moral cristiana son unánimes en reconocer que el Evangelio no puede ser tomado como pretexto para alentar la prepotencia y la violencia y que, al contrario, la verdad y la caridad comportan durísimas responsabilidades, que pueden requerir los sacrificios más arduos, incluido el sacrificio de la vida temporal, que no es por cierto el valor supremo.

Que las virtudes típicamente militares puedan convertirse en virtudes cristianas y lugar de encarnación de auténtica santidad, es demostrable tanto en el plano teológico como en el histórico, donde los militares —aun de altísima graduación— llegados a la santidad oficialmente canonizada son tan numerosos que rebaten por anticipado toda posible objeción.

Naturalmente también yo sé lo que dicen ciertos "carismáticos" de nuestro país contra las virtudes militares. Pienso, sin embargo, que si hubiesen leído los motivos de las condecoraciones con que tantos de nuestros soldados han sido premiados, no tendrían serias dudas sobre su esencia moral. Lo que sí resulta claro es que de manera alguna pueden hablar en nombre del catolicismo; en efecto, no solamente están en oposición con los principios éticos comunes, sino también contra la enseñanza de los Papas.

2. Otros hay, y son en número no desdeñable, que si bien están dispuestos a reconocer en el heroísmo militar un valor moral, son reacios a calificarlo como cristiano, evangélico y santo. Ello se produce por razón de una perdurante escisión entre plano humano y plano cristiano (natural/sobrenatural), que no es justificable desde el punto de vista de la ortodoxa teología católica.

Me he propuesto no tratar en este artículo temas demasiado especulativos. Me contentaré, por consiguiente, con ilustrar mi pensamiento relatando un hecho que me sucedió recientemente. Estando en Alemania, en un pueblo del campo bavarés, para ser más preciso, me acaeció algo sorprendente. Después de celebrar la Misa advertí que sobre la pila de agua bendita estaban expuestas las condecoraciones al valor que los parroquianos habían ganado en los campos de batalla de las diversas guerras. Evidentemente —me dije— en esta comunidad se cultiva una sagrada estima por el sacrificio ofrecido valientemente por la Patria. Dirigiéndome luego a Munich iba reflexionando por la ruta sobre las razones pastorales que podían haber inducido a tributar tanto honor religioso a condecoraciones militares y, llegando ya a la ciudad, concluí mi meditación con esta hipótesis: quizás las virtudes militares son al menos una preciosa preparación para las

virtudes cristianas porque cuando uno llega al olvido de sí mismo, como lo exigen algunas situaciones de guerra, está por cierto muy predispuesto para captar la esencia de la caridad.

3. De hecho, la religión católica:

— exalta el amor de la Patria, mediante el criterio del recto orden de la caridad, según el cual el deber de la solidaridad es urgente en relación con los más cercanos, especialmente si débiles o expuestos a graves males, y especialmente cuando están en peligro grandísimos bienes, como son los de la identidad y de la libertad nacional;

— justifica la obediencia, mediante el criterio de la justa autoridad, por el cual se realiza —si bien según ciertas objetivas condiciones de razonabilidad— la forma más alta de la devoción, que es la negación de sí mismo en obsequio al Bien querido sin reservas;

— bendice el acto de exponerse al supremo peligro de la vida temporal, mediante el ideal de aquello más sagrado que hay en el mundo, el sacrificio, precisamente, el "dar la propia vida por aquellos que se ama".

Quiero recordar aquí a mi padre, varias veces herido en combate, condecorado por su valor y caído, finalmente, en la última guerra. El no era lo que se dice un practicante de la religión en la que quiso que yo fuese instruido, pero no tenía la menor duda de que si había de morir como soldado *iría inmediatamente al Paraíso*, lo que, traducido, significa: *habría realizado la plenitud de la vocación cristiana y la identificación con el sacrificio de Cristo.*

Estoy convencido de que, no obstante todo lo que se afirma acerca del bajo nivel de religiosidad de nuestro pueblo, esta influencia radical de la religión en el ánimo de la gente es aún muy poderosa.

Permítaseme otra confidencia.

Con ocasión de la Fiesta de la República asistí al desfile militar. Participé en el gozoso entusiasmo de una multitud tan variada como pintoresca; pero también dejé que algunas consideraciones volasen sobre el desfile y se perdiesen rápidamente en el cielo con el zumbido de los aviones.

Pensaba, por ejemplo, cómo en aquel momento tantas madres y novias estarían mirando la televisión, con el deseo de reconocer a su hombre, elegante y gallardo como nunca. Luego, ante aquella exhibición de orden y de fuerza, el pensamiento volaba

a los días de mi juventud, cuando me sentía tan contento de sacrificarme en la disciplina de los cuadros eclesiásticos que yo entonces comparaba gustosamente con un ejército cuya fuerza operativa y combativa se fundaban ciertamente en la obediencia. Por fin, al ver las banderas ornadas con medallas de oro, me conmovía pensando en tantos sacrificios. ¿Qué es esa bandera, me decía mientras la gente aplaudía a mi alrededor, si no la demostración, repetidamente vivida, de que la vida terrena no es el bien supremo? Pensando en ello también yo me sentí cercano a la misión del soldado y experimenté la alegría de vestir también yo un uniforme que hace explícita referencia a la muerte, uniforme propio del que ve la bandera de la vida plantada por un Fuerte más allá de los confines de la muerte.

Me preguntaba: ¿sabe la gente por qué aplaude? Querría decir: ¿sabe que está rindiendo honor a la idea del sacrificio? ¿a aquella idea que por sí sola es capaz de aniquilar todas las falsedades del mito materialístico del bienestar terreno? En suma ¿sabía la gente que aplaudía a la Cruz?

La duda es más que lícita, dirá alguno. Es verdad. Sin embargo la gente que aplaudía a banderas tan condecoradas no parecía que ignorase del todo el sacrificio que dichas banderas verdaderamente representan.

Por lo demás, es sólo la Cruz de Cristo, en última instancia, lo que permite al soldado combatir sin odiar, o sea salvaguardando en sí la humanidad que quiere efectivamente defender.

II. ESPIRITU RELIGIOSO Y ESPIRITU MILITAR

Hasta aquí nos hemos referido a la relación positiva que puede existir entre la espiritualidad militar y la religiosa. Una larga tradición nos lo confirme: del ex militar Menna, martirizado en Frigia, en el tiempo de las grandes persecuciones romanas, a la interesante carrera de Ambrosio, que de responsable del orden público se convirtió de improviso en responsable de la iglesia en Milán; de Pedro, patricio de Constantinopla y jefe del ejército de Nicéforo I, luego monje y santo, al famosísimo hijo del veterano de las Galias, S. Martín, el cual, "circitor" caritativo en las rondas nocturnas, pasó casi triunfalmente de la virtud militar a la episcopal; de Ignacio de Loyola a Camilo de Lelis...

Sin embargo, este género de argumentación no es suficiente para nuestro propósito. Mejor lo ilustra el ejemplo de aquellos militares que mostraron el heroísmo de las virtudes típicamente cristianas en su condición misma de soldados. No faltan tales

ejemplos. Recordemos el caso de Sebastián, oficial del pretorio de Diocleciano; el del soldado Varo, en tiempo de Maximiliano Galerio; el caso de Bonoso y Maximiliano, oficiales del Cuerpo de los Veteranos de Hércules; el de los legionarios Sergio y Baco; el caso de Mauricio y los de su Legión Tebea, exterminados luego de haber sido dos veces diezmados... La lista sería larga.

El argumento se hace quizás digno de mayor atención si se lo apoya en los paradigmas bíblicos. En efecto, la epopeya religiosa del pueblo elegido fue también militar; el espíritu religioso y el espíritu guerrero del pueblo de Dios se compenetraron de tal manera que involucraron, y en papeles de ningún modo secundarios, incluso a mujeres (véase si no el caso de Débora). El mismo fenómeno reaparece también en las epopeyas de no pocos pueblos cristianos, que no raramente pusieron sus banderas en manos también femeninas (véase el caso de S. Juana de Arco).

El rey David fue un santo guerrero. Siguiendo el paradigma davídico, la Cristiandad veneró a Edmundo de Inglaterra, Haroldo y Canuto de Dinamarca, Carlos el Bueno de Flandes, Fernando III de Castilla y Luis rey de Francia, para no referirnos a tantos Osdagos de cada país y cada siglo, para todos los cuales fue hecha valer la equivalencia entre heroísmo guerrero y santidad.

Pero, quizás, la demostración más evidente de la positividad de la relación que puede existir entre espíritu religioso y espíritu militar nos la ofrece el ejemplo de aquellas famosas formaciones militares a las que la Iglesia, en la Edad Media, reconoció oficial y plenamente el status de "ordines religiosi" o "de perfección".

Los "Templarios" fueron instituidos para la protección de los débiles y la defensa militar de Tierra Santa. San Bernardo tejió su elogio espiritual en el tratado intitulado "En alabanza de la nueva milicia" donde afirma: *"Nada les falta de la perfección evangélica"*.

Como los Templarios, también los "Caballeros de Malta" se consagraban a las supremas virtudes religiosas para honrar la hospitalidad cristiana, pero sin ignorar la protección de la espada; lo mismo se diga de los "Caballeros de Santiago de la espada", de los "Teutónicos" o de los "Caballeros de Calatrava". Resulta aquí oportuna la cita de un autorizado historiador de la espiritualidad cristiana, Leclerq, el cual afirma: "Su condición de guerreros cristianos no santifica la guerra, que en sí misma sigue siendo un mal, una cruel necesidad. Pero la ascética y la vida de oración santifica a sus personas y es por este camino que las reglas monásticas lograron hacer más clementes a estos guerreros y, consiguientemente, a sus guerras. Vosotros —les

decía Pedro el Venerable— sois monjes por la virtud, soldados por las acciones, 'monachi virtutibus, milites actibus' y agregaba que su 'doble combate' consistía en esto: de sus armas y de sus jefes dependía la victoria sobre los enemigos, pero la observancia religiosa debía asegurarles antes que nada la victoria sobre sí mismos".

Si el lector estuviese tentado de suponer que estas historias no tienen ninguna relación con la moderna espiritualidad cristiana, le aconsejaríamos que examinase con cautela dicha suposición. He aquí lo que afirma uno de los máximos teóricos de la espiritualidad moderna, S. Francisco de Sales: "La devoción no deteriora nada cuando es auténtica, más aún, perfecciona todo... *y es un error, una verdadera herejía querer excluir la vida devota de la compañía de los soldados*, del taller de los artesanos, de la corte de los príncipes, del hogar doméstico de los esposos".

No querríamos, sin embargo, con esta cita, deslizarnos hacia un terreno más bien teórico. Concluyamos, por tanto, con un ejemplo, uno sólo, pero significativo y ciertamente actual. Refirámonos al Santo que es considerado "Pater Patriae" de Suiza, Nicolás de Flüe. De él dijo Pío XII: "Salvó la Confederación en un momento de crisis profunda y trazó para Suiza las grandes líneas de una política cristiana". En efecto, fue él quien reconcilió la Dieta cuando estaba por estallar la guerra civil e inspiró la Carta Constitucional suiza haciendo prevalecer la idea de una patria común por encima de los egoísmos locales (Pacto de Stans). Casado, tuvo diez hijos; hombre de Estado, permaneció independiente de las trenzas y de los compromisos y se opuso a la política expansionista de su Cantón; en un documento dirigido a los políticos, que puede ser considerado como su testamento espiritual, afirma: "En Dios siempre hay paz, porque Dios es la paz. Y la paz no puede ser destruida, como en cambio puede serlo la discordia. Buscad pues de conservar la paz".

Pues bien, ¿qué dice este Santo sobre el espíritu militar? Tenga el lector presente que nos referimos al período en que Suiza fue quizás la más grande potencia militar de Europa; tenga también presente que S. Nicolás de Flüe fue en 1450, a los treinta años, oficial de lansquenetes en la batalla de Nüremberg. He aquí las directivas del Santo sobre el tema que nos interesa: "Permaneced en vuestras fronteras... No os ocupéis de quehaceres extranjeros y no os solidaricéis con un poder extranjero... Proteged vuestra patria y no salgáis de ella... No cedáis a la codicia y no vayáis en busca de la gloria militar, pero si os atacan, combatid valerosamente por vuestra libertad y por vuestra patria".

El mismo Santo, a un joven que le pedía consejo sobre la práctica de la oración mental le respondía en los siguientes términos: *"Dios sabe hacer de modo que la plegaria tenga un gusto tal que a ella se vaya como a la danza o como al combate"*. Y ante el estupor de su interlocutor repetía en los mismos términos la atrevida y significativa expresión.

III. DOS EJEMPLOS DE CORAJE MILITAR

1. La victoria de Lepanto

Nos detendremos en el análisis de esta batalla ya que representa una suerte de paradigma de lo que puede ser una guerra virtuosa, santificante. "El 7 de octubre —decía Pío XII en un discurso pronunciado precisamente el 7 de octubre de 1947— es una fecha memorable en los anales de la Europa occidental. En este día, en el año 1571, las potencias que representaban la civilización cristiana se unieron para derrotar la amenaza mortal que venía del Oriente, en la batalla de Lepanto. Es un día de acción de gracias, conmemorado en el calendario de la Iglesia no solamente porque los santuarios de Europa y sus altares fueron definitivamente salvados de la extrema destrucción, sino también porque las oraciones ordenadas por el Papa de entonces, Pío V, tuvieron gran peso en la victoria".

Militia est vita hominis super terram: esta divisa bíblica se adapta perfectamente a la Iglesia, cuyas batallas, como hace notar S. Pablo, no son simplemente contra la carne y la sangre, sino contra potencias mucho más temibles y tenebrosas que rigen este mundo.

Ciertamente, la batalla cristiana es sobre todo interior, porque hasta en nuestra intimidad el mal extiende su dominio, pero también exterior, porque el cristianismo no es platonismo y según la revelación cristiana la materia no es una caída del ser y el cuerpo es dimensión natural del yo. Por esto la batalla cristiana es a pleno título también social, mundana y temporal. Desde el momento en que todo ha sido redimido, nada puede ser abandonado en manos de la potencia del mal sino que habrá de ser reconquistado.

Es verdad que en esta perenne guerra los enemigos más temibles son los internos, pero hay enemigos externos que no pueden ser desdeñados. El mundo que el evangelio califica de enemigo, el mundo que odia, el mundo por el que Cristo no quiso rogar es, como lo señala el Apocalipsis, un dragón externo a la Iglesia, en acecho para devorarla, y sus armas son precisamente

aquellas potencias mundanas que ha logrado arrastrar en su inevitable tragedia.

Las armas que la Iglesia emplea en esta batalla son esencialmente las armas de la luz, como las llama S. Pablo, las armas espirituales, cuyo objetivo es la defensa y restauración de la libertad del alma; pero la Iglesia no puede desinteresarse de los cuerpos y, por tanto, de aquello que favorece o daña la vida temporal, dado que la libertad del alma se desarrolla en el tiempo.

Por esto, ante la evidencia de la ineficacia de un Estado cada vez más impotente, S. León Magno salió al encuentro de Atila; por esto, cuando las autoridades estatales abandonaron Roma al saqueo de los vándalos, Inocencio I fue llamado "defensor civitatis"; por esto, después del calvario que Roma debió sufrir de parte de Atalarico, de Totila, de Narsés y los burócratas de Justiniano, cuando los Longobardos asediaron la ciudad, el Santo Papa Gregorio Magno organizó su defensa armada y aseguró su supravivencia y, por ende, su libertad. La misma necesidad impulsó contemporáneamente a otros obispos, en Italia y en otras partes, a una análoga actitud.

Algo semejante acaecería ante el peligro turco, enfrentado por los mejores cristianos. A ello nos referiremos ahora con cierta extensión.

Si Europa hubiese escuchado la advertencia de S. Catalina se hubiera encontrado pronta, en 1402, cuando Baiazet I sufrió una tremenda derrota de parte de los mongoles de Tamerlán, a librarse para siempre de una horrible y peligrosa amenaza; los cristianos se dedicaban, en cambio, a despedazarse entre sí. De este modo, cincuenta años después los turcos se habían hecho incontenibles. Nicolás V se aplicó en gran manera por reforzar la resistencia, en los Balcanes y en el Mediterráneo oriental, pero el Occidente abandonó el Oriente al enemigo y así cayó Constantinopla. El efecto inmediato fue que Venecia se puso prontamente de acuerdo con la Media Luna para continuar gozando de sus provechos comerciales. 25 años después, los turcos —sólo momentáneamente bloqueados en Belgrado— atacaban Italia al modo de una tenaza que la apretaba desde Friuli y desde Otranto. Dijimos que los turcos habían sido sólo *momentáneamente* bloqueados en Belgrado (1456) : el animador y financiador de esa resistencia, como de la albanesa, había sido Calixto III Borgia, el cual armó también una flota propia que, a las órdenes del cardenal Scarampo, infligió gravosas pérdidas al turco; pero Europa saboteó sus esfuerzos. Pío II, habiendo intentado inútilmente una relación pacífica con Mahomet II, se empleó con tenaz perseverancia en organizar una cruzada decisiva. Casi mo-

ribundo, el Papa se dirigió a Ancona en espera de las naves cruzadas; sin embargo, muerto el animador, toda la máquina se detuvo. Los Papas sucesivos —con excepción de Sixto IV, quien alentó concretamente la resistencia antiturca de los rumanos— estuvieron demasiado absorbidos por problemas inmediatos de sobrevivencia para poder preocuparse primariamente del enemigo externo de la Cristiandad; y ello mientras Europa se desgarraba y descomponía siempre más. Pero cuando, finalmente, volvió a la cátedra de Pedro un santo, Pío V Ghislieri (sostenido en el cónclave por otro santo: el cardenal Borromeo), entonces se concretó el proyecto de una federación de estados católicos para defenderse eficazmente de los turcos.

Es cierto que las presiones de la Santa Sede sobre la corte francesa para que el rey se incorporase a la Liga fueron completamente vanas; más aún, Francia hizo todo lo posible para inducir a Venecia a una nueva paz con Constantinopla y para sembrar cizaña entre los otros posibles aliados. Asimismo el intento papal por atraer a Maximiliano a la Liga estuvo desde el principio comprometido por la tendencia césaropapista del Emperador y la tensión causada por la elevación de Cósimo al Gran Ducado; el Emperador, por lo demás, parecía satisfecho en seguir pagando un tributo anual al Sultán. Y el intento papal por hacer participar a Polonia y Rusia en la Liga chocó con la desconfianza que los polacos experimentaban por los rusos y con la confianza que tenían los rusos de establecer satisfactorias tratativas con los turcos. A pesar de todo, en 1571 el Papa logró, tras sortear múltiples dificulades, la firma de un acuerdo o alianza entre Roma, España y Venecia. La Liga, ofensiva y no sólo defensiva, debía ser estable en forma de erradicar el peligro no sólo en el Mediterráneo Oriental, sino también en el Occidental. Los aliados se juraron perfecta solidaridad y se comprometieron a no firmar la paz por separado. El Generalísimo sería un hombre de 24 años, benemérito en la lucha contra los moros, don Juan de Habsburgo, y su lugarteniente Marcantonio Colonna. La Liga estaría abierta a los otros príncipes cristianos a los que el Papa quisiese invitar. Cuando S. Pío V le envió a don Juan de Austria el lábaro de la Liga (un gran estandarte en damasco de seda azul que llevaba la imagen del Cristo Crucificado) le aseguró que, combatiendo por la fe católica, conseguiría la victoria.

Las dos flotas se avistaron a comienzos de octubre en el golfo de Patrasso, cerca de Azio. Las fuerzas estaban bastante equilibradas: cerca de 270 grandes naves por parte; esta cifra basta por sí sola para justificar el juicio de quienes han definido a Lepanto la más grande batalla de la marina a remo. Los turcos disponían, aparte de las grandes galeras, de muchas naves me-

nores o de apoyo, pero los cristianos tenían mayor número de cañones. Combatientes, marinos y remeros eran en número casi idéntico de ambas partes, pero nuestros combatientes estaban mejor dotados de arcabuces mientras que los remeros de los turcos eran, en su mayoría, esclavos cristianos.

La mañana del domingo 7 de octubre, a pesar de que el viento era favorable a los turcos, don Juan decidió tomar la iniciativa de la batalla; a un golpe de cañón, el ejército cristiano se dispuso en el orden preestablecido; mientras sobre el pendón de la nave capitana era izado el lábaro azul, se podía observar, de la otra parte, el tremolar de la bandera roja de la medialuna sobre la nave capitana del gran almirante Alí. A mediodía, cuando ya los enemigos estaban cerca, el viento de improviso se calmó. La línea turca fue sacudida por el nutrido cañoneo de los primeros galeones, y Alí debió recurrir al terror mandando matar sin piedad a los esclavos remeros que levantasen la cabeza para mirar la flota enemiga; al mismo tiempo los capitanes cristianos prometían a los galeotes remeros la libertad después de la victoria, y Barbarigo, comandante de los venecianos, les quitaba sin más las cadenas. Don Juan, que estaba en el centro, ni bien localizó la nave almirante enemiga se lanzó decididamente sobre ella, sostenido por continuos refuerzos de otros comandantes italianos y españoles. Tras cuatro horas de combate los cuatrocientos genízaros de la almirante eran superados, el almirante mismo caía muerto y su nave era entregada al saqueo.

Los actos de valor del ejército cristiano fueron en verdad innúmeros y conmovedores. Limitándome a los hijos de nuestra tierra, quiero recordar a diversos héroes de la nobleza: Marcantonio Colonna, de cuyo coraje don Juan dio testimonio amplio y explícito; Francisco de Savoya, que intentó una nueva técnica para incendiar las naver adversarias; los Gonzaga, los Orsini y muchos otros nobles, entre los cuales Alejandro Farnese, príncipe de Parma, y Francisco María della Rovere, príncipe de Urbino. Los vencedores tuvieron 7.500 muertos y otros tantos heridos (entre los cuales un poeta, Cervantes, gravemente afectado en un brazo, que definió aquel día como el más hermoso del siglo, y un sacerdote, que fue herido mientras incitaba a los nuestros a la batalla); se perdieron asimismo unas 15 galeras, contra el hundimiento de 50 adversarias.

El botín de guerra fue considerable: sólo lograron huir unas 60 naves enemigas mientras fueron liberados muchos miles de esclavos remeros cristianos. Por desgracia surgieron graves disensiones cuando los vencedores se repartieron la presa; las envidias se colorearon de política, y el resultado fue la parálisis de los vencedores que en cambio hubieran podido seguir golpeando al

enemigo, privado ahora de marina militar, y liberar varias regiones cristianas del Levante, prontas a rebelarse. En vano la cancillería papal, al día siguiente de que la noticia de la victoria llegase oficialmente a Roma, rogó apremiantemente a las potencias católicas que aprovechasen con todas sus fuerzas la victoria. Desde el 10 de diciembre en adelante, el Papa logró que todos los días se reuniesen los plenipotenciarios de la Liga en la esperanza de poderlos convencer de la necesidad de conquistar Constantinopla. Por desgracia, la aversión recíproca entre venecianos y españoles se había acrecentado; estos últimos, por su parte, estaban razonablemente preocupados por la desvergonzada conducta de Francia, que intentaba una alianza con el Sultán contra España y procuraba incidentes por medio de los hugonotes, la revolución holandesa y las temibles ambigüedades de Isabel de Inglaterra. Venecia acabó por reinstaurar la paz con aquel Imperio que, vencido en el mar, un siglo después haría relampaguear su cimitarra hasta en el corazón de Europa.

Ciertamente un dolor semejante quebrantó la fibra del Pontífice, pero no al punto de que cejase en su intento, mantenido hasta el fin de su vida, de la reanudación de la guerra antiturca. Su sucesor, Gregorio XIII, obtuvo por cierto que una flota bastante consistente retornase al mar en busca de la escuadra de Uludsch Alí (Uccialí) pero la empresa resultó vana y el enemigo eludió el combate. Sólo en 1573 la flota española, a las órdenes del mismo don Juan de Austria, lograría conquistar Trípoli, derrotando nuevamente a la renacida marina militar turca.

Hemos recordado los hechos sin callar las sombras. Al fin de cuentas y no obstante todo, Lepanto sigue siendo una batalla de la Iglesia, o sea una batalla de luz donde las sombras sirven para subrayar y exaltar la luz. Lepanto fue batalla de Iglesia no simplemente porque fue querida y sostenida por el Papa; ni tampoco siquiera porque fue combatida por la Cristiandad; fue batalla de Iglesia antes que nada porque fue vivida religiosamente.

En uno de sus primeros documentos S. Pío V, exhortando a la reforma de las costumbres del clero, declaraba: en nuestra batalla contra los turcos nos puede ayudar solamente la oración de aquellos sacerdotes que son de costumbres puras; he aquí la convicción que ocupaba el primer puesto en la mente del Papa. En 1570 decretó un jubileo "ad divinum auxilium implorandum contra infideles" y constató la conmoción de la gente que participaba numerosísima en las oraciones públicas. Repitió la iniciativa en 1571. Incluso la Cuaresma de ese año fue orientada a la comprensión de los signos de los tiempos, como hoy se dice.

Especiales disposiciones dio el Papa para la asistencia religiosa de la flota cruzada, proveyéndola de selectos capellanes dominicos, franciscanos, capuchinos y jesuitas; los jesuitas de Messina organizaron tan bien su trabajo pastoral que todos los marinos, antes de partir, recibieron los sacramentos con suficiente preparación y con el óptimo ejemplo "de los señores principales". Las cartas y crónicas atestiguan un fervor que tenía todos los signos de una auténtica preparación al martirio y de una compunción por los pecados de la vida pasada al punto que, según cuanto se refiere, aquel ejército podía ser considerado más como un ejército de frailes que de soldados.

El Papa recomendó al Nuncio que asegurase en las naves el servicio religioso todas las mañanas, y de hecho los capellanes —aun después de la partida de Messina— continuaron a bordo las confesiones y las otras prácticas de devoción. Su correspondencia asegura que, en la inminencia de la batalla, todos los de bordo estaba serenos y hasta alegres, confiados en Dios y casi deseosos del riesgo, no obstante que, en general, los cruzados eran jóvenes e inexpertos en la guerra, y en aquel tipo de guerra. Luego, durante la batalla, los capellanes gritaban letanías (sucesivamente hicieron de enfermeros para los heridos —incluso turcos, algunos de los cuales se convirtieron— y de notarios para los moribundos).

El Papa, aquel día, gozó de una revelación de lo alto sobre el éxito de la batalla, pero aludió a ello sólo ante algunos íntimos; la noche que recibió oficialmente las noticias se puso de rodillas y comenzó a llorar de gozo. Buena parte del oro que tocó al Pontífice como botín de guerra sirvió para los ornatos que se admiran aún en el techo de la iglesia romana de Aracoeli; las banderas, consideradas un trofeo sacro, fueron destinadas a diversas iglesias (en Roma a S. María Mayor, a S. María en Aracoeli y luego a S. María de la Victoria); el Santo Padre quiso que el 7 de octubre fuese dedicado a la Señora de la Victoria, advocación bajo la cual surgieron en España e Italia numerosas iglesias y capillas (Gregorio VIII quiso después la fiesta bajo el título del Rosario).

Tal valoración religiosa de esta batalla militar fue ampliamente participada. En la corte española la victoria pareció un sueño y fue saludada como un verdadero milagro; la medalla celebrativa que hizo acuñar el Dux de Venecia llevaba la inscripción: "Pro fide numquam defessa", y el Senado puso bajo la representación de la batalla las siguientes palabras: "Ni el poder ni las armas ni los jefes, sino la Señora del Rosario nos ha ayudado a vencer". Muchas ciudades, entre las cuales Génova, hicieron pintar la Señora del Rosario sobre sus puertas y otras

introdujeron en sus escudos la imagen de María, coronada del sol, con la medialuna bajo sus pies, aplicando el Apocalipsis al momento histórico. Los soldados que retornaron de la batalla, al pasar por Loreto invocaron a Nuestra Señora con el título de "Auxilium christianorum", lo que desde entonces se hizo vox populi. El repertorio de las poesías españolas sobre nuestro tema es inmenso; las poesías compuestas en los dialectos de la península itálica se cuentan por millares, centenares las en lengua italiana; no hay duda, por otra parte, que la "Jerusalén Liberada" de Torcuato Tasso brotó también de una sincera conmoción provocada por el hecho de Lepanto; antes de cantar "l'arme pietose e'l capitano" Tasso dedica el poema a Alfonso de Este augurándole ser el Godofredo del futuro, en versos que demuestran cómo después de Lepanto la esperanza de una gran cruzada antiturca había echado raíces en el alma religiosa de la gente.

2. La liberación de Viena

No había pasado todavía un siglo desde la victoria de Lepanto y ya los turcos volvían a entrar peligrosamente en el área europea. El Papa Clemente IX Rospigliosi (1667-1669) se preocupó por detener su avance; la caída de Candia le provocó una quiebra de salud que lo condujo rápidamente a la tumba.

La presión turca aumentó durante el pontificado de Clemente X Altieri (1670-1676).

Debía tocar al sucesor, Inocencio XI Odescalchi, el mérito —de veras envidiable— de movilizar a los católicos y de volver remota la amenaza que acechaba sobre Europa.

Inocencio XI es uno de los poquísimos Papas modernos canonizados. Trátase de una personalidad compleja y, desde varios puntos de vista, discutible, pero no cabe duda alguna sobre la decisión y sobre la tenacidad con que determinó la reacción europea a la agresión turca.

Inocencio XI intentó no sólo una liga antiturca entre las naciones cristianas, sino que propuso directamente extenderla a Estados no cristianos del Oriente (para estrechar a los turcos en una morsa aniquilante). No lo logró como lo hubiera querido, principalmente por el interés que Francia tenía en debilitar el Imperio Habsburgo (sirviéndose de los turcos).

El Papa logró, sin embargo, consolidar la alianza entre el Imperio y Polonia (1683), proveyó a Sobieski del abundantísimo dinero que necesitaba el ejército polaco y —después de la victoria de Viena— obtuvo también una tregua entre Francia y los Habsburgos (1684: Ratisbona).

En el mismo año logró incluir a Venecia en la Liga y al año siguiente persuadió a Rusia de que los preparativos antiturcos eran serios. En 1686 también Rusia adhirió a la Liga y así el Papa pudo gozar del avance cristiano en Hungría y de la liberación de Buda (1686). Por desgracia Francia retomó las hostilidades contra los Habsburgos y así la máquina antiturca se detuvo.

Inocencio XI obró siempre con recta intención. Fue canonizado por Pío XII.

Si el mérito principal ha de ser atribuido al Santo Pontífice Inocencio XI, sería injusto no reconocer el que le toca al Emperador Leopoldo. Habiendo sido sus ejércitos vencidos en el Danubio, hizo bien en salir de Viena y hacer todo lo posible por poner en pie de guerra un nuevo ejército. Dio asimismo pruebas de superior capacidad de comando sea en la elección de los Jefes dejados en Viena, sea en la elección de los hombres de confianza a los que entregó el nuevo ejército, sea —sobre todo— en el hecho de ceder, por el bien de la causa, a las extorsivas presiones polacas, aceptando retirarse personalmente del campo de batalla de Viena para dejar a la ambición de Sobieski la responsabilidad principal de la esperada victoria cristiana.

Pero de poco hubieran servido los esfuerzos de Inocencio XI y de Leopoldo de Habsburgo si los Vieneses no hubiesen soportado el peso del asedio turco que duró dos meses, del 12 de julio al 12 de septiembre de 1683.

Los vieneses dieron pruebas maravillosas, no sólo de superioridad estratégica, organizativa y técnica, sino —sobre todo— de concordia, de espíritu de sacrificio, de heroísmo verdaderamente épico.

La población —si bien diezmada por una epidemia— fue del todo solidaria con los defensores, la autoridad religiosa se destacó por su acción caritativa y su exhortación moral, los dirigentes llevaron al extremo la resistencia; la liberación llegó cuando las reservas de municiones y de víveres estaban por agotarse, cuando los pechos de los vieneses no habrían ya bastado para detener la marea turca que había llegado a abrir una brecha en los muros.

El ejército cristiano, que tenía por jefe a Juan Sobieski, estaba formado por 44.000 imperiales y 26.000 polacos. Sin disminuir los méritos de la caballería polaca, hay que tener en cuenta que fueron los imperiales —quienes había atacado primero— los que sostuvieron victoriosamente el choque mayor de los turcos delante de Viena antes de que Sobieski llegase a dar el golpe decisivo, después de haber quitado a los turcos la espada

más peligrosa; sin disminuir los méritos de los héroes polacos, es preciso dar también su lugar a los estrategas italianos Montecuccoli y Eugenio de Savoya, el comisario general de los ejércitos imperiales Carlos Caraffa, al general Veterani, a los coroneles Piccolomini y Doria, así como a los capitanes Spinola y Raggi y al comandante Pallavicino; sin disminuir el fervor religioso de los combatientes polacos (en cuyo ambiente cortesano, por lo demás, se había infiltrado la peor contaminación, la gnóstica), jamás se podrá alabar como corresponde la acción animadora desarrollada por el hermano italiano Marcos d'Aviano, capuchino. La contribución italiana, por lo demás, era un deber, sea porque los turcos no habían ocultado su propósito de bajar a Roma, sean porque habían ya penetrado en el Friuli.

El recuerdo de este hecho histórico contiene enseñanzas también para nuestro tiempo.

Ante todo la liberación de Viena debe ilustrarnos sobre los probables motivos por los que en 1683 se obtuvo el favor divino.

Los turcos eran superiores, los precedía una fama terrorífica, se habían lanzado a una conquista que parecía definitivamente irresistible. A pesar de todo, fueron rechazados.

Sin embargo, la Cristiandad de hace 300 años era, como la nuestra, muy culpable y bien merecía aquella punición e incluso alguna peor. Pero Dios concedió la salvación al menos por cuatro motivos: ante todo porque los católicos hicieron un acto público de confianza en la Virgen María y el Papa de aquel tiempo proclamó inequívocamente que era preciso combatir por la defensa de la fe; en segundo lugar porque los católicos depusieron los mezquinos egoísmos que los debilitaban; en tercer lugar porque los asediados demostraron una fe a toda prueba; en cuarto lugar porque los principales capitanes que transformaron la espantosa derrota en victoria se habían confiado total y públicamente a la ayuda divina.

Hay más. La liberación de Viena debe ilustrarnos sobre la condición fundamental que impidió en 1683 el suicidio de la Cristiandad. Aquella Cristiandad estaba dividida como la nuestra, los protestantes no colaboraron, los cismáticos orientales se mantuvieron oscilantes, pero los católicos no estuvieron del todo desunidos.

En 1983 el Papa, que fue a Viena personalmente, para celebrar allí el aniversario de aquella gesta de hace tres siglos, dijo: "Europa debe deponer las mezquinas rivalidades, debe volver a tomar conciencia de su unidad, cultural y espiritual, del Atlántico a los Urales". La motivación de este urgente llamado no fue por

cierto directamente política, como lo había sido la del vano llamado del General De Gaulle; la motivación del Papa es cultural, espiritual, religiosa. Europa es una porque es cristiana. De hecho, el anticristianismo europeo es tardío, reciente, de óptimos títulos para ser rechazado por las poblaciones europeas que siguen siendo cristianas.

Finalmente la liberación de Viena debe ilustrarnos sobre la necesidad de desalentar la amenaza agresiva. En 1683, Papa, obispos, sacerdotes y laicos católicos de ferviente fe y alta responsabilidad no tuvieron dudas sobre el deber de combatir. En el aniversario de 1983, celebrado en Viena, el Papa ha reiterado: "Hay casos en que la lucha armada es un mal inevitable, a la que en circunstancias trágicas no pueden sustraerse ni siquiera los cristianos".

Esta voz se sobrepone a las voces confusas de los pacifistas.

La aspiración a la paz es común y antigua: Isaías lo profetizó con acentos conmovedores y sin embargo el mismo Isaías tuvo parte importante en la defensa de su pueblo. Juan Bautista, precisamente cuando preparaba los ánimos para una renovación radical, interrogado expresamente por los militares sobre su deber, no condenó en modo alguno dicha profesión. Jesús no cambió tal doctrina y trató a los militares con gran respeto. En los primeros tiempos de la Iglesia, es cierto, hubo cristianos que no querían ni oír hablar y condenaban radicalmente el oficio militar, pero prevalecieron las razones en el juicio de la Iglesia que no sólo lo consintió sino que incluso, en condiciones difíciles, importantes y decisivas, lo promovió. No es este el lugar adecuado para hacer la historia del pacifismo en el interior de la Iglesia, pero nos contentaremos con concluir que en el Concilio Vaticano II, no obstante fuertísimas presiones internas y externas, las tesis de los pacifistas no encontraron apoyo. Con angustia el Concilio se preguntó si sería posible extirpar la guerra de la humanidad (cf. Gaudium et spes, 79 y 81). Si bien no ha mostrado confianza en los armamentos (cf. ibid. 81 y 82), ha mostrado también que la no violencia tiene sus límites (cf. ibid. 78) y que existe el deber de defender la comunidad de la que formamos parte (cf. ibid. 77). Es la línea tradicional, como lo sabe bien quien conoce a S. Tomás, el cual marca con expresiones de fuego a aquellos que se rehusan a defender la familia y la patria de la ofensa y de la violencia.

P. Ennio Innocenti

LA PERDIDA DE LA IDENTIDAD EN LA CIUDAD Y EN EL HOMBRE CONTEMPORANEOS

Para comenzar: un mínimo de precisiones. No es que pretenda profundizar el tema. Los filósofos lo harán mejor que yo. Pero no sería posible sumergirnos en un problema tan delicado sin ese mínimo definitorio. La identidad, según Ferrater Mora, consiste, entre otras cosas en aquello por lo que *toda cosa es igual a ella misma*, o lo que en la fórmula latina se enuncia así: *ens est ens*. Por tan obvio se trata de un concepto ciertamente complejo ya que, entre otras cosas, como agrega el filósofo citado, también sería: *la imposibilidad de pensar en la no-identidad de un ente consigo mismo* o, por otra parte, *la conveniencia de cada cosa consigo misma* [1].

Bajo otro ángulo, la identidad es *la mismidad esencial o absoluta* y, por allí, algo muy relevante al concepto de individualidad y personalidad. Personalidad, como se sabe, no se aplica sólo a las personas sino también a las cosas toda vez que se quiere poner de relieve esa condición de propia e inconfundible que tiene una respecto de las demás.

Si esto resulta demasiado árido puede encararse la cuestión por el camino negativo: la pérdida de la identidad. Que es lo que en realidad haremos. Porque si bien la identidad es un concepto de sentido permanente, intentaremos revelar que adquiere relevancia renovada en nuestro tiempo por haber sido puesto en juego, por correr el grave riesgo de ser desnaturalizado en los hechos. La pérdida de la identidad parece la consecuencia casi inevitable de ciertas tendencias del pensamiento y de la *praxis* contemporáneas como el gigantismo, la masificación, el economicismo, el mecanicismo, etc., que quizá como en ningún otro

[1] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed. Bs. As., 1958, p. 676 et seq.

ejemplo los podemos palpar en la ciudad y en el hombre urbano actual pues es en ellos que más violentamente se han hecho sentir esos factores.

Alguien podrá preguntarse ¿qué importa, al fin y al cabo, la identidad del hombre? La pregunta no podía ser desechada porque si, en efecto, no tuviese relevancia, entonces nuestra preocupación sería totalmente ficticia y estaríamos perdiendo el tiempo. Intentaremos demostrar que no es así; que la identidad, como mismidad del hombre es fundamental para la plena realización de su ser.

Ya lo dice un filósofo: *lo contrario a la alienación es la "mismidad" del hombre* [2], vale decir que la alienación, la pérdida de la identidad impulsa al hombre a tres cosas: la primera, a negarse a sí mismo en la angustia que le produce el sentirse perdido en una masa informe de la cual no se puede reconocer diferente; la segunda, lo lleva a negar al prójimo que en vez de un tú se convierte en un mero otro *(la otreidad)*; la tercera, lo arrastra a negar a Dios por el gran vacío que él mismo se ha creado en torno. De allí que el citado filósofo, Alberto Caturelli, agregase: *la verdadera enajenación del hombre no se produce en la trascendencia sino en la inmanencia, porque para ser sí mismo, el hombre no puede desarrollar su propia naturaleza más profunda que consiste en conciencia de sí —que es simultáneamente conciencia de mi corporalidad o encarnación—, presencia del tú y radical apertura al Dios personal* [3].

Nada menos que todo esto pone en juego absurdamente la pérdida de la identidad del hombre por causa de la ciudad hipertrofiada e inhumana. No es poca cosa como para que pudiéramos desentendernos de su gravedad.

A la vez, Aristóteles ha sido muy claro y rotundo cuando hablando de la facultad de teorizar del hombre, de su vida contemplativa ha dicho que esta última *está por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto hay en él algo divino* [4].

Si identidad puede asimilarse a "mismidad", el ensimismamiento sería pues la actitud de búsqueda de esa mismidad, la necesidad de identificarse uno mismo y las cosas que lo rodean.

[2] Alberto Caturelli, *La Filosofía*, 2ª ed. Madrid, 1977, p. 136.
[3] *Loc. cit.*
[4] *Etica nicomaquea* X, 7; 1177 b. 25-30. Traducción de Antonio Gómez Robledo, Universidad Autónoma de México, 1954. Cita tomada de Juan Antonio Widow, "El orden humano (la relación entre la justicia, la prudencia y la ley)", en *Terceras Jornadas Chilenas de Derecho Natural. 1977*, Sgo. de Chile, 1977, p. 187.

Siguiendo en esto a Ortega y Gasset podríamos agregar que, por el contrario, *en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta*[5].

De donde se comprueba que el hombre que habita las grandes urbes tiene enormes dificultades en identificarse y en identificar lo que le rodea —a diferencia del hombre de campo— por la sencilla razón de que el medio que le circunda tiende más bien, y por el contrario, a *alterarlo* (del latín: *alter*, lo otro, lo opuesto al *sí mismo*). Según Ortega, así como el ensimismamiento es esencialmente humano la alteración es típicamente animal. El animal, el simio, para buscar una especie más próxima fisiológica y anatómicamente al hombre, *no vive desde sí mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración*[6]. ¿Y esto no es el extremo contrario a ese algo divino que Aristóteles señala potencialmente en el hombre?

El hombre urbano alterado, incapaz de ensimismación, por la acción poderosa y enajenante de los estímulos que le rodean, cae en un estado próximo a la animalidad y, como tal, la pérdida de la identidad le impide no sólo conocerse a sí mismo (requisito primordial para perfeccionarse como persona) pero, además, pierde la aptitud humana de identificar su entorno, abdica de la facultad de contemplar, el *theoretikos bios* de los griegos, *la teoría*. De allí que el hombre urbano, por este camino esté tentado de caer tan fácilmente en el activismo. Es capaz, mediante los poderosos resortes técnicos que domina, de modificar ese entorno, antes de haberlo conocido profundamente. Es un maniático de la *praxis*. Ha convertido en elogioso el mote de "hacedor" que atribuye a aquellos semejantes que se caracterizan por su dinamismo activista sin mayores consideraciones por las finalidades de esas acciones. El medio, por el medio, es su único patrón.

Este hombre urbano así deshumanizado que cae en la alteración y luego en el activismo no es, sin embargo, un fervoroso apóstol de causa alguna sino, por las características de su degradación, que lo que está persiguiendo consciente o inconscientemente es *poder*. La ebriedad por la acción, por las realizaciones prácticas, sin referentes intelectuales y éticos (ni estéticos) no esconde sino esto. La paranoia de algunos hombres de gobierno tiene esta etiología y es inútil intentar dialogar con ellos porque

[5] *Obras de José Ortega y Gasset* ("Ensimismamiento y alteración"), 3ª ed., Madrid, 1943, p. 1530.
[6] Ibidem, p. 1531.

la megalomanía del activismo es, en último término, el disfraz de una intención oculta que no se revelaría jamás abiertamente: el ansia de poder y más poder.

En el caso del ciudadano común, desde luego, la alteración se queda en el estadio animal. Por eso es esencial recuperar al hombre que ha perdido total o parcialmente la capacidad de identificarse a sí mismo y a lo que le rodea. Si el hombre urbano de hoy es tan indiferente a la naturaleza es porque ha extraviado el don de la contemplación. ¿Cómo podría atraerle lo natural en tanto tal si sólo se siente llamado a modificar el medio? Y la naturaleza, verdaderamente no *necesita* ser modificada, ni perfeccionada. En todo caso podemos beneficiarnos de ella pero para hacer esto legítimamente es menester, primero, tener una visión teórica de ella misma, o sea conocerla en cuanto tal independientemente de los fines que le querramos atribuir para nuestro provecho. De lo contrario actuaremos como lo hacen las bestias que se sirven instintivamente de la Naturaleza, o peor aún, porque los animales, al carecer de inteligencia están sujetos *necesariamente* a un orden natural preciso y elemental, mucho más riguroso que el del hombre que vive también en la contingencia como marco propio de su existencia.

Por todo lo cual se puede afirmar sin exageración que es una farsa toda declaración en pro de los derechos del hombre o de la dignidad humana cuando procede indiferenciadamente desde el seno de las democracias masificantes que son causa y efecto, al mismo tiempo de la pérdida de la identidad del hombre contemporáneo. *El fundamento ontológico de la dignidad humana* —escribe Millán Puelles— *es, en calidad de trascendente a nuestro propio ser, el mismo origen de la facticidad del albedrío del hombre. Radicalmente hablando* —prosigue— *yo no me he dado la libertad que tengo. También en cuanto libre "me encuentro conmigo mismo"* [7]. De donde se deduce fácilmente que cuando el hombre no se "encuentra consigo mismo", cuando pierde su identidad, ya no es libre, por más "declaraciones" y campañas periodísticas que se hagan para convencerlo.

Entre los factores que coadyuvan a la pérdida de identidad del hombre urbano hay que comenzar refiriéndose a lo que literalmente le sucede al poblador rural que migra a la ciudad. En primer lugar, corta sus raíces con la tierra, suspende *su cultura* (pobre o rica) más auténtica y se subroga a la cultura de las ciudades, menos personal y por lo tanto menos formativa, a cambio de un repertorio cuantitativo y multifacético que al principio

[7] Antonio Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, 1976, p. 100.

le deslumbra pero que pronto le desencanta. Consciente o inconscientemente, el campesino que se hace ciudadano tiene que registrar el hecho de que *su efectiva participación* en la cultura urbana es proporcionalmente menor que la que ejercía en el campo. Por ende, bajo las apariencias de una mayor riqueza de opciones, de la ilusión de un más pleno ejercicio de la libertad, la personalidad del campesino queda gravemente disminuida, si es que no resulta anulada.

En segundo lugar, como dice Vallet de Goytisolo en su libro *Sociedad de masas y derecho: la gran ciudad tiene de por sí un efecto masificador, y no sólo por acortar y debilitar los vínculos de la familia* —que es un factor sumamente crucial— *sino porque la impulsa, además, a sufrir cierta inestabilidad en su sede física u hogar* [8]. Así es, en verdad, pues el hombre de la ciudad toma su hogar como mero dormitorio, como un *pied-a-terre*, ya que entre su trabajo y el descanso se interponen muchas horas de viajes, trámites, pérdida de tiempo, comidas fuera del hogar que contribuyen a debilitar la vida familiar. Esto, además, de las frecuentes mudanzas de vivienda, de baño, de lugares de trabajo en el curso de la vida de un hombre medio urbano.

Por el contrario, conforme a este diagrama de vida diario está mucho más alcanzado por los medios masivos de comunicación, por la propaganda, por la mimesis contagiosa de las muchedumbres adocenadas.

En tercer lugar, hay otro elemento que empobrece la personalidad auténtica del hombre urbano quien a pesar de que aparentemente conoce mucha gente, *solamente una parte infinitesimal de las personas con las que un individuo de la urbe interactúa le son personalmente conocidas.* Como afirman Sorokin y Zimmerman, a continuación: *la mayoría de esas personas son solamente "números", "direcciones", "clientes", "pacientes", "lectores", "trabajadores" o "empleados". Por lo general se desconoce, más o menos, personalmente a los individuos que tales epígrafes representan. La ingente masa de gente con quien está en contacto, sus respectivos ejes de movilidad urbana y la gran zona que cubren sus sistemas de interacción hacen imposible el conocimiento directo de esta multitud.*

Tales individuos se convierten en "abstracciones humanas" o meras agencias especiales para clases definidas de interacción. Su propia Gestalt *o personalidad permanece desconocida. De aquí*

[8] Juan Vallet de Goytisolo, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, p. 534.

el lugar extraordinariamente grande que en el sistema urbano de interacción ocupan las relaciones indirectas[9].

Una cuarta nota tendiente a hacer perder el principio de identidad, en la ciudad misma y en sus habitantes, es el gigantismo. *Hoy día* —escribe E. F. Schumacher— *sufrimos de casi una idolatría de gigantismo*[10]. Y es verdad. Por influencia decisiva de la todopoderosa economía, a la cual se han ido subordinando progresivamente la ciencia y la técnica, la administración pública, la política y hasta la ética social se ha abierto camino la exigencia de que todo debe ser lo más grande posible y que así es mejor. La idea de que el crecimiento económico no reconoce límites no sólo se ha hecho carne en muchas personas que por ese camino venden su alma al beneficio sino que involucra países enteros. Según esta óptica obsesiva y peor que el mismo materialismo, las ciudades deben ser lo más grande posible pues ello es síntoma de prosperidad[11], los edificios más altos son considerados mejores que los más bajos, los automóviles desmesuradamente largos durante mucho tiempo pasaron por ser mejores que los medianos (tendencia que felizmente empieza a revertirse), las fábricas deberían también ser lo más grande y centralizadas posible, las autopistas cuanto más largas, anchas y altas mejor (sin miramientos por otras consideraciones ambientales), hasta las escuelas, durante un tiempo y ahora las universidades, se creen mejores cuanto más grandes son; aunque lo que produzcan sean graduados cada vez con menos personalidad.

Solamente cuando la economía ha demostrado que esta ecuación + dimensión = + beneficio no es siempre verdadera han comenzado a corregirse estos excesos; sólo cuando el rendimiento comienza a descender se advierte la necesidad de que cada cosa tenga una escala. Pero en tanto lo económico no se manifiesta, se prosigue creyendo que el gigantismo es una tendencia natural y necesaria. Vivíamos un mundo con fuerte tendencia a la centralización. Centralización del poder, de los capitales, de las decisiones, aun cuando, de tanto en tanto se "descubre" que algunas cosas funcionan mejor descentralizadamente.

[9] Ibidem, p. 535. Cita de Pitrim Sorokin y CC. Zimmermann: *Principios de sociología rural y urbana*, pp. 51 et seq.

[10] E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, London, 1980 p. 54.

[11] Un *ad-later* de Milton Friedman en una conferencia pronunciada en Santiago de Chile expresó entre otras cosas: *el crecimiento horizontal es un fenómeno económico natural... la zonificación debe ser más permisiva que restrictiva... el principio por el cual debe guiarse la re-zonificación es qua, durante el proceso, el mercado de valores de las zonas afectadas, debería evidenciar un alza.* Cfr. Arnold C. Harberger, "Problema de viviendas y planeamiento de ciudades", en *Boletín Bibliográfico* Nº 46 del Ministerio de Vivienda y Urbanismo, Sgo. de Chile, junio de 1979.

Sin embargo, el eje de la cuestión no se altera porque en algunos casos aislados y prácticos se verifiquen ejemplos dispares. La centralización y el gigantismo son categorías mentales muy afincadas en el hombre contemporáneo, especialmente en el gobernante y el empresario, en el militar ¡y hasta en algunos clérigos! En otra ocasión[12] analizando los rasgos del pensamiento técnico en relación con la política omití tratar este matiz tan ilustrativo y que no es sino consecuencia lógica y fatal del predicamento que la ingeniería y el mecanicismo han alcanzado en las clases dirigentes. Confundiendo lo *poiético*, la fabricación de artefactos en lo cual la mecánica y la ingeniería hacen prodigios indudables, se han adoptado sus enfoques y sus métodos como si se tratase de sistemas de pensamiento.

Naturalmente una civilización volcada así a una concepción del mundo tan simplista, racionalista y positivista, que desconoce la existencia de lo práctico-ético, construye ciudades que en el mejor de los casos podrían funcionar como relojes (de hecho, esto no es así tampoco) pero que para nada tienen en cuenta la escala del hombre. Hoy día es más bien la escala del automóvil, o la del rascacielo, las que mandan. Los mismos estándares urbanísticos frente al *fait accompli* toman patrones que están muy lejos de ser los que idealmente se elegirían.

Una quinta característica de la ciudad desmesurada es la de que está sujeta al cambio vertiginoso. Basta posar la mirada en derredor para descubrir que especialmente las áreas centrales y la periferia de las grandes ciudades están convertidas en obradores permanentes. Siempre hay alguna demolición en curso, alguna obra nueva, alguna tarea de mantenimiento. La actividad nunca cesa. La imagen perseguida parece no alcanzarse nunca. Pero lo que sucede es que los arquetipos, los modelos, las metas ya no existen. El paradigma hoy es el cambio mismo, el dinamismo sin finalidad fuera de él mismo. Y esta actividad incesante parece satisfacer a los hijos de la ciudad contemporánea criados en este despropósito enloquecido y sin causa.

Al cambio corresponde, igualmente, la velocidad y, más que la velocidad, la aceleración, aceleración que resulta contagiosa para los espíritus como lo puso de manifiesto Abelardo Pithod en su contribución al simposio sobre "La Contaminación Ambiental"[13]. Si para entender mejor este proceso podemos trazar

[12] P. H. Randle, *Evolución urbanística*, Bs. As., 1973, Cuarta Parte Punto 6: Dar pautas de identidad, pp. 137-139.

[13] Abelardo Pithod, "La contaminación de la esfera interior por la aceleración técnica", en P. H. Randle (ed.), *La contaminación ambiental*. Bs. As., OIKOS, 1979, p. 173.

una analogía entre ciudades y personas tal cual era factible en la ciudad histórica europea, diríamos que merced a estas características señaladas el resultado es que nos resulta difícil reconocer a las ciudades si las dejamos de ver un cierto tiempo, del mismo modo que nos desconciertan esas personas que modifican su apariencia física caprichosamente o siguiendo la moda, al punto que no podríamos descubrir sus rasgos esenciales. Todo es accidental, nada es perdurable. Jamás descubriremos su "mismidad". ¿O es que la han puesto en juego so riesgo de perder la propia identidad?

Tal vez haya muchas otras cosas que se puedan decir, de modo sistemático, de las ciudades contemporáneas en cuanto se refiere a lo que colabora a la pérdida de su propia identidad y a la de sus habitantes. Para poner un término a la cuestión podríamos referirnos a una consecuencia de los rasgos enumerados que, a su vez, genera otros desarreglos en sus habitantes. De entre ellos volveremos al que nos parece el principal: la pérdida de la paz interior, de la serenidad, de la posibilidad de gozar del ocio, de la contemplación sin la cual el hombre queda totalmente absorbido por el mundo totalitario del trabajo, por el neg-ocio en todas sus formas, incluso aquellas que como las "diversiones" lo *divierten* en sentido literal bastante poco pues lejos de sacarlo de ese mundo laboral abusivo lo saturan de los productos de la industria del espectáculo. Lo aficionado, la misma palabra *amateur*, ha pasado de moda no porque tenga reemplazo sino porque se trata de una situación que ya casi no se da. El profesionalismo del arte, del deporte, hasta de la religión, es la prueba de cuanto afirmamos.

Nuestras ciudades están concebidas por hombres de negocio para cumplir mejor sus objetivos de crecimiento ilimitado, de desarrollo gigantesco. Y es por eso que engendran una multitud, un rebaño, más que una ciudadanía. La vieja tradición auténticamente democrática de los burgos medievales, de la república de Venecia o de algunas ciudades-estado de la historia, es impensable en nuestras grandes ciudades. Y cuando se insiste en pretender el ejercicio de ese sistema de gobierno se lo vulnera, se lo prostituye porque las grandes aglomeraciones carecen de personalidades diferenciadas capaces de enriquecer las *res* pública y, encima de ello, han abandonado la tradición de dar un rol político a los cuerpos intermedios en nombre de un atomismo individualista que sólo aprovecha a los mercaderes de votos. Uno, solo frente al Estado, es una miasma que, aunque existan Constituciones y "estado de derecho", en la realidad concreta de todos los días, es una hoja que se lleva el viento.

A tal punto ha llegado la pérdida de la identidad del hombre urbano en las cuestiones públicas que aun cuando tiene alguna

oportunidad de manifestarse en la mayoría de los casos le sobrecoge el miedo. El miedo de disentir con la mayoría (una mayoría generalmente manipulada y falsa) el miedo de quedar marginado de las masas, el miedo de las sanciones que por defecto o por exceso impone la burocracia, el miedo de que aún estando convencido de algo se le interprete incorrectamente a causa de la frecuente distorsión de los conceptos que, en efecto, se produce en un medio sujeto a poderes abusivos como el de la prensa y el de la propaganda; no sólo en tanto actúen directamente sino también aplicando el castigo del silencio mediante el cual uno termina realmente de desaparecer del mapa. Y no es exageración. Muchas veces personalidades definidas que se han impuesto a las condicionantes del medio terminan por perder su identidad ante los demás, y en sí mismos, porque el aislamiento que le puede imponer los medios de comunicación con su destierro, mediante el simple hecho de omitirlos (de no ser noticia) concluye por sumirlos en la masa informe.

Quienes creyeron que el suburbio, la vida suburbana era la respuesta a la urbanización abusiva de la vida ignoraron que la ciudad contemporánea masificada e hipertrófica no tiene escapatoria. Las promesas que se cifraban en un jardincito, un aire respirable y la vecindad con el campo fueron vulnerados por el suburbio planificado para mal, masificado todavía con mayor rigor que los viejos cascos urbanos. Lewis Mumford tiene una página sumamente ilustrativa en la que nos refiere las desventuras de esta huida frustrada en busca de una identidad que la ciudad negó al hombre urbano de las grandes metrópolis ya a fines del siglo pasado.

Las últimas consecuencias de la alienación del suburbio respecto de la ciudad se hicieron visibles sólo en el siglo XX, con la diseminación del ideal democrático a través de los recursos de la producción versátil y masiva. El movimiento de masas hacia áreas suburbanas produjo un tipo inédito de comunidad que caricaturizó tanto a la ciudad histórica como refugio suburbano estereotipado; una multitud de casas uniformes e inidentificables se alinearon inflexiblemente a distancias uniformes, sobre calles uniformes en un descampado comunal exento de árboles, habitado por gentes de la misma clase social, del mismo sueldo, de las mismas edades, televidentes de los mismos programas, que comen la misma insulsa comida prefabricada, sacada de los mismos refrigeradores, conformando en todos los respectos internos como externos el mismo molde manufacturado en la metrópolis central. De este modo el efecto extremo del escape al suburbio en nuestro tiempo es, irónicamente, un entorno uniformado en lo más básico que hace imposible escapar de él. Lo que ha sucedido

al éxodo suburbano en los Estados Unidos amenaza ahora —a través de los mismos mecanismos— tener lugar, a un ritmo igualmente acelerado, en cualquier otro sitio a menos de que se tomen contramedidas con el mayor vigor[14].

Lewis Mumford, un anarquista en su juventud, nunca pudo superar completamente esos resabios. Para él la pérdida de la identidad de las ciudades es atribuible a un cierto "orden" establecido por la técnica en las ciudades. *Antes que la máquina invadiera la vida, sólo los dioses y los monarcas absolutos podían jactarse de haber alcanzado el orden* —escribe en *Técnica y Civilización*[15]. Desde luego que se trata de un orden meramente aparente aunque no carece de peso la argumentación. Es evidente que la maquinización es factor decisivo de la despersonalización de los ambientes humanizados.

El origen de este proceso provendría, según Mumford, del hecho de que la tecnología, al ser hija de la ciencia moderna repite regularidades y series como aquella: *Al suprimir deliberadamente ciertas fases de la personalidad del hombre, así como la vida cálida de la sensación privada, de los sentimientos privados y de la percepción privada, las ciencias contribuyeron a crear un mundo público fácilmente accesible pero poco profundo*[16]. El mérito de ese nuevo orden, que tantos inconvenientes traería, habría sido el de que, frente al aumento del poder de realización del hombre moderno, la espontaneidad completa hubiese generado un caos. En otra de sus obras Mumford hace la siguiente reflexión: si los rascacielos no fueran de fachadas relativamente lisas, si las interminables perspectivas de las ciudades al estilo de Manhattan no fuesen relativamente uniformes, podría correrse el riesgo de que, al provocarse una diversidad caótica, el paisaje urbano hiciese estallar nuestros ojos y nos comunicara una sensación de desasosiego que, evidentemente, el nuevo orden —como por instinto de conservación— nos ha evitado. Es como un mal menor; del cual, naturalmente, no se ha beneficiado el hombre porque, como dice el autor citado, *el nuevo orden es una nueva impersonalidad*[17].

La pérdida de la identidad de la ciudad y del hombre urbano contemporáneo tienen, desde luego, algunas razones para parecer casi inevitables. Es un hecho demostrable que los grandes números, sean de personas o de edificios, tienden naturalmente a un cierto igualitarismo superado el cual se cae redondamente en la

[14] Lewis Mumford, *The City in History?*, London, 1961, p. 486.
[15] Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Bs. As., 1945, II tomo, p. 107.
[16] Ibidem, p. 108.
[17] Ibidem, p. 114.

"masificación". Pero aún sin llegar a esta calamidad es innegable que el mito de la igualdad se abre fácil camino en una sociedad anónima que en un grupo humano perfectamente identificado. Eso sucede con todas las abstracciones. Es más factible reducir a un común denominador lo anónimo que a las personas concretas que ponen de manifiesto la imposibilidad de nivelar lo que por naturaleza es diverso.

Lo mismo ocurre con la ciudad y la comunidad urbana masificada. Es la misma mentalidad masificada que reclama igualdad y que, por lo demás, no resiente en lo más mínimo las calamidades del adocenamiento; al contrario, se sumerge plácidamente en él.

Es un hecho comprobable fácilmente que las sociedades más industrializadas de Europa del Norte han terminado por producir una clase laboral tan sobreprotegida y masificada que no sólo ha olvidado la ancestral habilidad connatural de los pueblos para construir su vivienda sino que ni siquiera conservan un resabio de ella suficiente como para mejorar, dar un sello personal, adecuar a su modalidad, las casas-habitación construidas en serie para su definitiva despersonalización.

Entre nosotros, las perspectivas no son mucho mejores. Sólo estamos "atrasados". Desde hace unos años los planes de construcción de vivienda llamada de "interés social" como una manera de disimular los criterios masificantes que se justifican en razones económicas (y en esto el capitalismo y el capitalismo de Estado coinciden) están imponiendo modelos francamente deplorables que aceleran la pérdida de tradicionales oficios connaturales con la gente de trabajo, asimilándola al rol de proletaria, parásita del Estado, incapaz ya de canalizar su personalidad —sea en gustos distintos como en maestrías heredadas— que deben permanecer encerrados en su panal para el resto de sus días.

Hay "soluciones" al problema de la vivienda que sencillamente uno no puede dejar de preguntarse si no se trata de una disimulada estrategia para, a la larga, provocar un levantamiento popular. A esta reflexión me ha impelido contemplar, por ejemplo, un nuevo barrio del Plan de la Secretaría de Vivienda y Desarrollo Urbano en las afueras de la ciudad de Santa Fe. Porque es evidente que a la población de pocos recursos se la puede condicionar con el pretexto de la escasez de vivienda y, habiéndolo hecho, se la puede desvitalizar quitándoles su identidad casi por completo.

Pero el ser humano, en virtud del orden natural, vuelve tarde o temprano por las suyas a aspirar a una vida conforme a ese

orden no reglamentado que gobernantes, arquitectos y dirigentes sindicales ignoran. No es impensable, por tanto, imaginar que campos de concentración como lo son algunos de estos barrios oficiales (o sindicales y hasta de las Fuerzas Armadas) a la larga se convertirán en verdaderos *boomerang*. Lugares en los que en vez de haberse satisfecho una necesidad esencial como es la de tener un techo para la familia, se convierten en lugares fáciles de soliviantar en la primera ocasión de revuelta social que se presente.

Los incautos dirán: ¿de qué se quejan si se los sacó de la villa miseria y se los alojó en un edificio de hormigón armado? Son los mismos que se preguntan perplejos por qué es que el Norte de Italia, industrial y moderno es menos estable socialmente que el Sur agrícola y tradicional. Son los que no comprenden que el desarrollo meramente material (y mal concebido a escala del hombre) no aventa —como no resuelve— la angustia de los pueblos y que, por el contrario, en esta situación son fácil presa de los ideologismos esquemáticos y simplistas que prometen una solución radical. Porque el marxismo, es bien sabido, no prolifera tanto en los medios paupérrimos como en los estratos desencantados del capitalismo, aun cuando materialmente compartan los "beneficios" del desarrollo.

La respuesta ha de hallarse, una vez más, en la búsqueda del orden natural. O sea, no satisfacerse con ese orden neutro del que nos habla Mumford, ni con el falso mejoramiento del desarrollo que aun cuando realmente fuera, como pretende, crecimiento con justicia, no es humano y en consecuencia no es aceptable sin reparos.

El hombre urbano y las ciudades que responden al orden natural, son los que más se aproximan a lo que en esencia son hombre y ciudad. Pero ¿es que hay una esencia humana y una esencia ciudad?, se preguntará más de uno. Si no hay esencias, si todo es puro devenir, puro cambio y nada, absolutamente nada, es inmutable, entonces la pérdida de la identidad del hombre y de la ciudad son fatales y es inútil que nos lamentemos; que hablemos de ello.

De donde la respuesta a la pérdida de la identidad del hombre urbano y de la ciudad contemporáneos ha de hallarse en la rectificación de todos los errores y vicios que al desconocer la *natura rei* de ambas realidades permiten que sean subordinadas arbitrariamente a los mitos del progreso, del mecanicismo, del economisismo, del gigantismo, de los cuales ya no hay escapatoria.

Cuesta pensar en que la ciudad, la *polis*, en sus orígenes, comenzó por modelar un hombre más completo, con mayor per-

sonalidad que el campesino. Como lo refiere en un trabajo que por lo breve y lo logrado es una joya —me refiero a "Iustissima Tellus" de Alfredo Di Pietro[18]— el ideal político (de *polis*) estaba basado en la antigüedad en el ideal agrícola, no era su antinomia como cree el hombre moderno. La ciudad, como generadora de cultura, hinca sus raíces en la tierra igual que las plantas. La ciudad afinca al hombre, en cierto modo lo hace planta, para que pueda germinar su espíritu.

Sobre este supuesto, el hombre —*zoon politikon*, según Aristóteles— desarrolla posteriormente sus potencialidades de sociabilidad y política (gobierno de la ciudad, en el sentido más literal). Esta es la ciudad clásica en cuyo paradigma se nutre la civilización occidental hasta que por un lado los filósofos de la anti-tradición pergeñan doctrinas anti-naturales (contra la *natura rei*, la naturaleza de las cosas y, especialmente contra el orden natural y la naturaleza humana) y por el otro la ciudad industrial crecida sin fines conocidos, ni valiosos, al hipertrofiarse, encarna en la realidad el Leviathan que había promovido Hobbes y que tanta influencia tendría en Rousseau y en todo el pensamiento jacobino.

La tradición de la vida urbana —la flor de la cultura europea— como dice Pieper, por analogía, *no se trata de algo nuevo, ni de la evolución ni del cambio, ni siquiera de la transformación, sino que se trata de algo previa y anteriormente dado que hay que conservar idéntico a través de todos los cambios, a pesar y contra el discurrir del tiempo*[19]. De esta cita hay que retener lo de *idéntico*, muy especialmente. Porque cuando se pierde la identidad se pierde la posibilidad de transmitir algo, se interrumpe la *traditio*, la transmisión de generación en generación que es como en el ciclo agrícola, la utilización de la semilla para los cultivos anuales. O sea se interfiere con la tradición.

Pero el Leviathan comienza por cuestionar al Filósofo. *Hobbes recusa al Estagirita por haber considerado como "algo evidente que la ciudad es una de aquellas cosas connaturales al hombre"*[20]. La ciudad que nace de un pacto, de un contrato social, se resiste a aceptar la existencia de una sociabilidad espontánea, *de aquí que su artificiosa sociedad implique una sociabilidad artificial*[21] y que conduzca a la despersonalización de los ciu-

[18] Alfredo Di Pietro, "Iustissima Tellus", *Iustitia*, año I, Nº 3. sep./dic. 1965.
[19] Josef Pieper, "Riesgo y valores de la tradición", *Ethos*, Nº 6/7. Bs. As., 1980, p. 46.
[20] Belisario Tello, "La justicia de Leviathan", en *Ethos*, Nº 6/7, Bs. As., 1980, p. 87.
[21] Ibidem, p. 88.

dadanos masificados por el capricho de una ideología impuesta por la fuerza y contra el sentido común.

A tal punto llega la masificación de la ciudad concebida como un contrato social que genera al Estado estilo Leviathan que no es extraño que sociólogos contemporáneos hayan descubierto que en los *slums* de las grandes ciudades norteamericanas existe más vitalidad comunal que en los barrios burgueses [22]. En Inglaterra, el desarraigo de familias provenientes de los bajos fondos londinenses, acomodadas en flamantes y asépticas nuevas ciudades de su periferia manifestaron su desajuste de tal modo que dieron origen a la expresión *new town blues* o "tristezas de las nuevas ciudades" al estado de ánimo que les embargaba pues aun cuando reconocían todo el adelanto material que se les había dado seguían extrañando sus barrios tradicionales. *Las mayores tensiones en las nuevas ciudades parecen haberse producido entre los obreros desplazados de los barrios del interior de Londres donde los lazos familiares son más fuertes* [23], nos informan dos sociólogos británicos.

Es que la familia, como institución natural no es tenida en cuenta por el Leviathan y luego se verifican estos resultados imprevistos. Porque la gente, aunque muchas veces no lo demuestre, aguanta todo, menos que se les cambie abruptamente su identidad, su identificación con el entorno que les es connatural, como una respuesta instintiva contra una sociedad artificial que le amenaza con sus abstracciones.

Dice Di Pietro en el trabajo comentado que *la primera lección de la "Iustissima Tellus" es el amor a lo concreto* [24] y que por eso el ideal agrícola y el ideal político que son la base del derecho romano le confirieron ese estilo realista, *la búsqueda de realidades concretas* [25].

Desde luego, de la pérdida de la identidad al tedio, a la droga, a la delincuencia hay un solo paso y no es extraño que estas taras vayan en aumento en las grandes ciudades como precio que se paga al gigantismo nacido de concepciones idealistas de la sociedad y no de la naturaleza propia de las cosas.

Porque las ciudades, aunque muchos intendentes municipa-

[22] Marc Fried and Joan Levin, "Some Social Functions of the Urban Slum", en Bernard Frieden and Robert Morris (ed.), *Urban Planning and Social Policy*, New York, 1968, pp. 66-83.

[23] M. Young y P. Willmott, *Family and Kinship in East London*, Penguin Books, 1959. Citado en Brian Berry, *Consecuencias humanas de la urbanización*, Madrid, 1975, p. 216.

[24] Alfredo Di Pietro, *Op. Cit.*, p. 60.

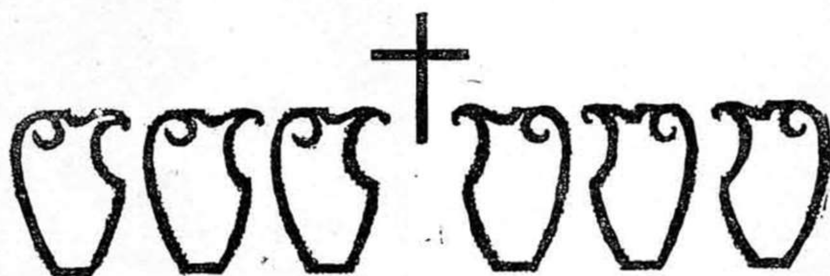
[25] Loc. Cit.

les no se hayan percatado, no tienen por finalidad sólo alojar físicamente a la población. La ciudad no es un envoltorio: es antes que ello un contenido. Por eso las llamadas ciudades-dormitorio o las ciudades en las que la población no se integra por más que haya un municipio oficialmente constituido falta la comunidad sin el cual aquél es una mera formalidad vacía y sin alma.

En la medida en que municipio, familia y persona pierden su identidad verdadera se anulan los cuerpos intermedios y termina enfrentándose al individuo con el Estado. Este es el ideal buscado por Hobbes y por Rousseau y que, queriendo o sin querer, hemos seguido y seguimos en buena medida: la democracia atomista en la que, finalmente, la voluntad popular es manipulada por los profesionales del voto. Y en la cual el elector no identifica a sus candidatos sino que vota por las etiquetas partidistas.

¡De la *polis* griega a esta realidad evidentemente se puede verificar un abismo aparentemente infranqueable!

PATRICIO H. RANDLE





Ideales y esperanza en los ojos del joven sacerdote



Dolor y desolación del deportado en Siberia

UN TESTIGO DE NUESTRO TIEMPO: EL CARDENAL JOSYF SLIPYJ

Estas páginas son un homenaje a la vida, el coraje y el ejemplo de una de las grandes figuras del siglo XX, el cardenal Slipyj, padre y jefe de la Iglesia Católica Ucraniana, muerto en exilio en Roma el 7 de septiembre de 1984.

Era un apasionado estudioso. Un sacerdote y un obispo que supo guiar luminosamente a su rebaño disperso y acosado. Fue ciertamente el más grande ucraniano de nuestro tiempo. Fue un confesor de Cristo, que sufrió cárceles, torturas, hambre, frío, escarnios, degradaciones y envilecimientos. Todo lo soportó por la unidad de la Iglesia. Fue un gran cardenal, un príncipe de la Iglesia cuyo nombre dio más lustre al Sacro Colegio.

I. SACERDOTE Y PROFESOR

Tu nombre es Roman Kobernyckyj-Dyckowskyj, pero tu familia es comúnmente llamada "Slipyj". Eres un muchacho de Zazdrist, en Ucrania Occidental. Estamos en 1897. Estás enseñando a leer a tu hermanito. Se llama Josyf. Dentro de casi un siglo, tu nombre será conocido en el mundo entero cuando, en su testamento espiritual, este Josyf recuerde tu cariño fraterno. Porque este hermano llegará a ser el hombre más grande de tu país, la luz que brillará a lo largo del siglo XX en las tinieblas comunistas de la negación de Dios.

Tú, Roman, encendiste en tu hermano el amor por el estudio que asegura hoy la continuidad del rito y de la cultura ucranianos en la pequeña universidad de San Clemente, en Roma, cuando ya tu Iglesia y tu Nación parecían definitivamente borradas de la memoria de los hombres.

* Artículo aparecido en el Boletín de la obra llamada Ayuda a la Iglesia Necesitada.

Josyf Slipyj nació el 17 de febrero de 1892 en una familia pudiente y profundamente cristiana. Su educación fue tal que ya desde la infancia mostró notable afición por los estudios y las cosas de Dios. Era de constitución fuerte, noble y agraciado de aspecto.

A los 19 años, terminados los estudios primarios y secundarios en Ternopil, comenzó los estudios de filosofía en la universidad de Lviv, residiendo en el seminario diocesano. Temía que su ambición de llegar a ser profesor de universidad dificultase su vocación sacerdotal. Pero el santo y noble metropolita de Lviv, Andrej Szeptyckyj, disipó los temores del joven enviándolo a Innsbruck (Austria) a cursar estudios más avanzados.

En septiembre de 1914, las tropas zaristas ocuparon Ucrania occidental y arrestaron al venerable metropolita Szeptyckyj por haber instado a sus fieles a permanecer leales al Papa. Permaneció en prisión hasta marzo de 1917, fecha en que el gobierno zarista cayó bajo los golpes de la revolución marxista.

Moscú y la Iglesia ortodoxa rusa habían transgredido a menudo los derechos de Ucrania y su Iglesia católica unida a Roma. Nunca quisieron reconocer el tratado histórico de Brest-Litovsk, de 1596, por el que la Iglesia católica ucraniana restableció la comunión con la Sede de Pedro.

Josyf Slipyj fue ordenado sacerdote el 30 de septiembre de 1917. Vuelto a Innsbruck, se doctoró brillantemente en 1918, quedando habilitado para el ejercicio del profesorado. Luego se dirigió a Roma para ulteriores estudios.

En 1922 regresó a su país como profesor de teología dogmática en el seminario de Lviv, donde fundó la revista teológica *Bohoslovia*. En 1925 fue nombrado rector del seminario, y cuatro años después, primer rector de la academia de teología de Lviv, cargo que conservó hasta 1944. Fue un período en que vivió sereno como sacerdote y como profesor. No sería por largo tiempo.

II. OBISPO Y MARTIR

Pese a la tranquilidad que reinaba en la Academia Teológica de Lviv, la nación ucraniana atravesaba un tiempo turbulento. Tras las revoluciones de 1917, Ucrania había recobrado su independencia aunque por breve tiempo (1918-1922). Tal situación permitió el renacimiento de la Iglesia ucraniana autocéfala ortodoxa, que se separó de la iglesia patriarcal rusa. Pero, al comienzo de los años veinte, los bolcheviques asumieron el control

del Este y del Centro de Ucrania, mientras a Polonia le tocaba el Occidente, así como la Galizia. Las potencias occidentales abandonaron la Nación renaciente a su suerte: se convirtió en la República Socialista Soviética Ucraniana.

Mientras allí donde dominaban los bolcheviques la Iglesia Ortodoxa Autocéfala era prácticamente aniquilada, la Iglesia Católica Ucraniana sobrevivía en Galizia bajo la jurisdicción del metropolita Szeptyckyj. En noviembre de 1939, éste solicitó del Papa Pío XII el nombramiento de Josyf Slipyj como coadjutor con derecho a sucesión. El Papa accedió de buena gana a la promoción del "discípulo bienamado del que tantas veces me habéis hablado con encomio". Y, el 22 de diciembre de 1939, en la fiesta de la Inmaculada Concepción de María según el calendario juliano, Josyf Slipyj fue consagrado obispo por el anciano metropolita.

El nuevo arzobispo-coadjutor tomó como divisa "Per aspera ad astra" (por las pruebas a las cumbres) y esta divisa fue pronto amarga realidad. Unas semanas después, el Estado polaco se había hundido, y Ucrania occidental había sido anexionada por la URSS. Daba comienzo la persecución de la Iglesia.

Dentro de las escasas posibilidades de una época llena de peligros, el anciano metropolita convocó un sínodo en septiembre de 1939, creó tres nuevas exarquías y propuso cuatro nuevos exarcas. Uno de ellos era Josyf Slipyj, que fue nombrado exarca de Ucrania oriental.

El asalto soviético contra la Iglesia católica fue interrumpido por la invasión alemana en junio de 1941, pero para entonces los comunistas ya habían desterrado 250.000 personas sólo de la archieparquía de Lviv y probablemente el doble en la totalidad del país. Decenas de sacerdotes habían sido asesinados, encarcelados o desterrados.

Los soviéticos regresaron en julio de 1944, y el día 1º de noviembre de ese mismo año moría el metropolita Szeptyckyj. Su sucesor se hallaba a las puertas del martirio.

En diciembre de 1944 el nuevo metropolita envió a Moscú una delegación con el fin de hacer legalizar la Iglesia católica ucraniana. Los soviéticos la reconocieron, con Slipyj por jefe, pero pidiéndole que persuadiera a los insurrectos ucranianos a abandonar la lucha por la independencia nacional. El arzobispo se vio en la imposibilidad de hacerlo, y entonces comenzó una gran persecución.

Ya antes, cuando la retirada de los bolcheviques ante los alemanes, el arzobispo se había salvado milagrosamente de ser fusilado. Ahora ya no le quedaban más que unos cuantos meses para

ejercer su ministerio libremente. El 11 de abril de 1945, las autoridades soviéticas le detuvieron junto con otros obispos. La catedral de San Jorge de Lviv fue sometida a registro. Los sacerdotes encarcelados debían escoger entre unirse a la ortodoxia rusa —separada de Roma— o ser condenados como agentes del "fascismo universal".

Una vez encarcelada toda la jerarquía ucraniana, Alexej, patriarca de Moscú, dirigió una "carta pastoral" a los fieles católicos diciendo que sus pastores los habían abandonado. Trescientos sacerdotes animosos protestaron ante el ministro soviético Molotov pidiendo la liberación de sus obispos. Todo fue en vano. Los comunistas trasladaron al metropolita Slipyj de Lviv a Kiev, lo aislaron y lo sometieron a interrogatorios rigurosos, proponiéndole separarse del Papa y ofreciéndole como recompensa ser reconocido metropolita de Kiev en la iglesia ortodoxa rusa. Pero, en el desierto con Cristo, se mantuvo firme como todos los demás obispos.

Los soviéticos le condenaron a ocho años de cárcel y trabajos forzados. Las estaciones de su viacrucis se llamarán: Maklakovo, Viatka, Novosibirsk, Bolmy, Petschòra, Krasnojarsk, Kamtschatka, Inta, Yenisseisk, Potma, Vorkuta y Mordovia. A este cautiverio infernal se añadió el sufrimiento de ver su Iglesia destruida. Los ortodoxos se hicieron por la fuerza con todas las parroquias. Ser católico era un crimen. Todas las diócesis, todas las escuelas y casas religiosas fueron suprimidas. La mitad de los sacerdotes fueron encarcelados, y la quinta parte desterrados.

1. Dos Encíclicas

Pío XII fue incansable en sus intervenciones en favor de los ucranianos y de su metropolita. Escribió sobre ello dos encíclicas, en 1945 y 1952, acusando al patriarca Alexej de complicidad en la persecución. En la Navidad de 1957 envió una carta emocionante al metropolita Slipyj con ocasión del cuadragésimo aniversario de su ordenación sacerdotal. Pero las preocupaciones del Santo Padre encontraron escaso eco en el mundo católico.

La simple enumeración de las fechas y lugares del viacrucis de Josyf Slipyj traduce sus padecimientos de manera menos viva que los pormenores que nos han llegado a través de sus propios escritos y de los de sus compañeros de infortunio.

Son desgarradoras las palabras de su testamento: "Tuve que sufrir ser arrestado por la noche, tribunales secretos, tormentos morales y físicos, denuncias, humillaciones, torturas, infraalimentación forzosa. Me encontraba ante jueces sin escrúpulos como

un preso indefenso, un testigo silencioso que, física y psicológicamente agotado, daba testimonio de su Iglesia también silenciada y condenada a muerte".

"Encarcelado por Cristo, hallé fuerzas durante todo mi viacrucis en el pensamiento de que mi rebaño espiritual, mi pueblo ucraniano, todos los obispos, sacerdotes y fieles —padres y madres, niños, la juventud militante tanto como los viejos indefensos— caminaban a mi lado. ¡No estaba solo!".

En dos ocasiones fue librado de la muerte por otros presos. Una vez, tras un largo interrogatorio, en una época en que su ración diaria consistía en un pez pequeño, tuvo un colapso. Los otros detenidos se pusieron a repetir acompasadamente: "agua caliente para el viejo", y así continuaron durante tres horas. Los guardias, por fin, cedieron y le llevaron agua caliente; estaba salvado. Otra vez, cuando el vicepresidente Nixon atravesaba Rusia en tren, el metropolita se encontraba en un vagón lleno de prisioneros que el importante viajero no debía ver. Estuvieron amontonados, hasta que pasara, en una pieza estrecha con sólo hueco para ventilar. Muchos murieron, pero cada vez que Slipyj se desvanecía le llevaban hasta el orificio, y así sobrevivió.

Cumplida su primera condena en 1953, lo trasladaron por algún tiempo a Moscú pero pronto fue condenado de nuevo a cinco años en Siberia. Durante estos años, algunas de sus cartas llegaron a sus destinatarios, como por ejemplo mensajes de Navidad. A veces suplicaba a la gente que no le enviasen cartas ni paquetes, pues ello aumentaba sus dificultades.

En 1958 fue objeto de la tercera condena, y en 1962 de la última, en el terrible campo de Mordovia "de donde no se sale vivo" sino que se muere "de muerte natural".

El padre Leoni, jesuita, describiendo los horrores del campo de tránsito de Kivov, mugriento e infestado de chinches, así relata: "Entretanto, otros detenidos políticos habían sido metidos en nuestra celda. Al atardecer, oí una voz desconocida que me llamaba. Un anciano de barba blanca estaba de pie ante mi camastro, me tendió su mano diciendo: 'Josyf Slipyj'. Fue a la vez una alegría y un dolor saberme junto a mi metropolita".

Pero las evocaciones más desgarradoras son las de los que han visto al arzobispo en Inta, Komi, cerca del círculo polar ártico. Testigos directos lo recuerdan cubierto de harapos, sostenidos por cintas en los tobillos y las rodillas, los pies cubiertos de cal, un hombre indefenso ante el frío que llegaba a los 45 grados bajo cero. Un auténtico Ecce Homo. "Sin embargo le recor-

damos como un hombre sereno, comprensivo e incluso generoso para con los vigilantes y los delatores, que tampoco faltaban en ese lugar de sufrimientos indecibles".

El profesor Grobauer, austríaco, recuerda la llegada del venerado pastor a Inta en un vagón de ganado. Caminando en plena noche sobre una gruesa capa de nieve, cayó sin fuerzas. Un guardia lo obligaba a continuar a golpes de culata. Cayó de nuevo y entonces ni siquiera la brutalidad del guardia consiguió levantarlo. Grobauer le alzó tomándole bajo los brazos y le ayudó a seguir andando, como un Simón de Cirene. Llegados a su destino, el metropolita se sentó agotado sobre su maletín. Dos jóvenes surgieron entonces y se lo robaron, dejándole allí en la nieve sangrando por la boca y la nariz.

2. La intervención del Papa

En 1962, la KGB hizo una última tentativa para sobornar al hombre de Dios con el señuelo de la ortodoxia: le ofrecieron el patriarcado de Moscú. El se mantuvo firme, siempre como su Señor en el desierto.

Mientras tanto, el Papa Juan XXIII estaba tratando de obtener su liberación. Khruschev accedió finalmente a concedérsela. Más tarde, el cardenal Slipyj recordaría cómo se enteró. Estaba muy enfermo, hasta el extremo de creerse a punto de morir, y un vigilante le preguntó: "¿Cómo estás, viejo?". Le dieron un plato de sopa, una cama y le enviaron a Moscú.

Llegó a Roma el 9 de febrero de 1963 y entró en la Abadía de Grottaferrata cojeando, pues tenía el pie derecho helado. Los monjes le dieron leche caliente...

III. EXILIADO Y PROFETA

La idea de abandonar su Iglesia y su pueblo jamás pasó por la mente del gran ucraniano. Incluso cuando estaba por ser liberado, su primera pregunta fue si su liberación significaría también la libertad de la Iglesia grecocatólica. Le dijeron solamente que iría a Moscú y allí se podría estudiar la cuestión. Le sobrevino una grave crisis de conciencia. Quería retornar a Lviv: "Yo no puedo abandonar a mi pueblo. Pero, por obediencia al Papa, y confiando en que ello pueda ser útil a mi pueblo, entonces, si no me permiten regresar a Ucrania, ya veremos qué será de mi vida".

A este respecto, escribiría en su testamento: "La voz del

Papa Juan XXIII me llamó al Concilio Vaticano. La consideré una orden en la que entreví el designio inescrutable de Dios. ¿No era una invitación a presentar un testimonio vivo de nuestra Iglesia y a terminar lo que no había podido completar como cautivo?".

El creía que después del Concilio le sería permitido volver a Ucrania, pero su liberación había sido negociada, a sus espaldas, bajo condiciones que contradecían sus deseos. Los negociadores se habían comprometido a no presentar su liberación con fines propagandísticos. Por eso más todavía le impresionó la claridad con la que el ministro italiano Andreotti lamentó su llegada, casi de incógnito, a Roma:

"Cuando llegasteis aquí fuisteis recibido por nosotros, católicos de Roma, con un silencio extraño. ¡Qué mundo el nuestro! Un mundo que teme honrar a los perseguidos por miedo a que el perseguidor se crea obligado a hacer más daño que antes. Nos habría gustado recibiros con la misma alegría explosiva con que los crisitanos de Roma recibieron a San Pedro".

1. Una formación de hierro

El arzobispo se dispuso, con tanta serenidad como energía, a hacer realidad su nuevo ministerio en el destierro. Apareció por vez primera en la televisión el 17 de marzo, con ocasión de la beatificación de Elisabeth Seton. Una semana después se dirigió a los estudiantes del Pontificio Colegio Griego: "En estos tiempos, podéis encontraros fácilmente en un medio completamente ateo donde una mayoría aplastante... combate la existencia de Dios, niega toda religión y os insulta como a hombres engañados o engañadores, holgazanes y enemigos del pueblo. Todo aquel que no haya adquirido una formación teológica de hierro puede fácilmente perder la cabeza y ser influido por el pensamiento ateo".

En mayo dirigió al Papa Juan, moribundo, una magnífica carta de despedida. Semanas después, cayó también él gravemente enfermo, y el nuevo Papa, Pablo VI, le hizo una visita en el lecho del dolor. Ya curado, presidió durante once días el capítulo de las religiosas basilianas en el Aventino, visitó Sicilia y tomó la palabra en el Vaticano II el día 11 de octubre de 1963.

Este mismo año, emprendió la obra que más le importaba: el 8 de diciembre fundó en Roma la Universidad católica ucraniana. Este modesto centro de resurgimiento para la Iglesia de Ucrania está en Roma de modo provisional. En cuanto Ucrania recobre su libertad religiosa, será llevado allá, a su lugar natural.

Al año siguiente, halló un lugar para sus monjes estuditas, cerca del lago Albano, y tuvo la alegría de poder presentar la comunidad a Pablo VI, el 8 de enero de 1965.

2. "Usted es ya Cardenal"

Pocas semanas después, el 25 de enero de 1965, el Papa creó 27 nuevos cardenales entre los que se contaba el metropolita Slipyj. Uno de los cardenales, el cardenal Testa, le dijo entonces: "¡Usted era ya cardenal 'in pectore' del Papa Juan!", confirmando así la opinión común de que él había sido uno de los tres cardenales cuyos nombres no habían sido dados a conocer por Juan XXIII en su consistorio del 28 de marzo de 1960. Slipyj preguntó entonces a Mons. Capovilla, quien había sido secretario del Papa Juan, por qué no se lo había avisado antes. "Porque no me estaba permitido decirlo", fue todo lo que éste pudo responder. Pero el cardenal Testa había benévolamente revelado el secreto.

Entre las grandes obras realizadas por el cardenal Slipyj en el destierro no podemos dejar de aludir a la construcción, en Roma, de la catedral de Santa Sofía, esto es, de la Divina Sabiduría. Este "Sobor" —una iglesia a donde la gente acude desde lejos con ocasión de determinadas festividades— fue construido entre 1967 y 1969 según las instrucciones del cardenal. Fue concebido como una réplica de la Santa Sofía de Kiev. Fue consagrado el 27 de septiembre de 1969 y Pablo VI depositó allí solemnemente las reliquias del Papa San Clemente. El "Sobor" es el centro espiritual de todos los católicos ucranianos dispersos por todo el mundo, y el cardenal, en su testamento, lo ha legado a su pueblo con recomendaciones llenas de bondad.

IV. PADRE DE SU IGLESIA

En la historia de los años romanos del cardenal Slipyj hay otros tres hilos conductores: su "solicitud por todas las Iglesias" de rito ucraniano, su dolor ante la negativa de reconocer el carácter patriarcal de su Iglesia, y su incesante defensa de todos los que son perseguidos por los comunistas.

1. Celo pastoral

Nunca fue autorizado a volver a su querida Ucrania. Pudo, sin embargo, a pesar de numerosos obstáculos y grandes dificultades, visitar en numerosos viajes pastorales a sus compatriotas desterrados por todo el mundo.

En 1968 se dirigió a los ucranianos de América del Norte y del Sur (fue en esta ocasión cuando visitó Buenos Aires); seguidamente a los de Australia y Nueva Zelanda. En los dos años siguientes visitó Alemania, España, Inglaterra, Francia y Austria. En Lourdes recordó con emoción las últimas palabras de los moribundos en los campos soviéticos: "Mamá, ¿me escuchas?". Su último gran periplo, en 1976, lo llevó a Canadá, Estados Unidos, Holanda y Alemania.

2. Amarga controversia

La polémica sobre el Patriarcado fue la pena más amarga de su destierro. Si bien firmaría su testamento "el humilde Josyf, patriarca y cardenal", nunca fue reconocido como tal por razones que él consideraba "profanas e indignas".

En los primeros meses de su libertad, en agosto de 1963, escribió a Pablo VI pidiéndole reconociera el Patriarcado, y la misma súplica dirigió al Vaticano II el 11 de octubre del mismo año. Dijo a los padres del Concilio que esa era la única manera de preservar la unidad y la supervivencia misma de la Iglesia católica ucraniana.

Pablo VI acogió en parte su súplica reconociéndolo como Arzobispo Mayor, actualmente el único en la Iglesia Católica, y que era el antiguo título de los metropolitas de Kiev. Los ucranianos esperaban que sería el primer paso hacia el reconocimiento pleno del Patriarcado, ya que dicho título confiere los mismos derechos que a los patriarcas de las Iglesias orientales. En 1980, Juan Pablo II amplió aún más esos derechos. En 1982, el cardenal Slipyj escribió su famoso "Pro memoria", último alegato dirigido siempre a obtener el Patriarcado. Pero moriría sin haberlo conseguido y con profunda preocupación por la discordia que a raíz de ello quedó sembrada en su rebaño desterrado y disperso.

3. Defensa de los perseguidos por su fe

Lo que más conmovía el corazón paternal del gran patriarca era el desamparo de sus fieles en Ucrania y de todos los creyentes que sufren bajo el comunismo. Abogando incesantemente por la causa de su pueblo, escribió incluso al secretario general de las Naciones Unidas, Kurt Waldheim, y al presidente Carter. Dramática fue, en 1977, a la edad de 85 años, su intervención en el Tribunal Sakharov. En aquella ocasión afirmó: "Estoy aquí por dos motivos. Hoy se testimonia sobre la persecución religiosa en la Unión Soviética y en mi patria, Ucrania. La Iglesia de la cual soy jefe y padre es víctima de esta persecución y allí donde se habla

de mi Iglesia yo debo estar presente para defenderla. El segundo motivo es que yo soy el 'condenado': soy el testigo de este Archipiélago, como otro 'condenado', Solzhenitsyn, lo ha definido. Llevo en mi cuerpo sus cicatrices".

Por desgracia, las voces de tales testigos son ahogadas en Occidente por personas que viven muy cómodamente, lejos de los campos soviéticos, y pese a la evidencia en contrario de casi setenta años y a la muerte de una multitud incontable de creyentes, se empeñan en imaginar que el pueblo de Dios aún puede llegar a un compromiso con los ateos marxistas.

El Cardenal falleció de neumonía —en realidad, de vejez— el 7 de septiembre de 1984, a los 92 años. El 17 de octubre, Juan Pablo II celebró la Misa en la Basílica de San Pedro por el eterno descanso de su alma. Entre otras cosas, dijo en aquella ocasión Su Santidad:

" 'Venid a mí todos los que padecéis y sucumbís bajo la carga, y yo os aliviaré'. Estas palabras del Señor resumen la larga y trabajosa vida del bienamado Arzobispo Mayor. Conocemos la enorme carga que tuvo que llevar, pero también sabemos que nunca le faltó la fuerza de Cristo.

"El cardenal Slipyj siempre halló en Cristo la fuerza para ser un hombre de fe invencible, un pastor de firme coraje, un testigo de fidelidad heroica, una personalidad eminente de la Iglesia.

"Su memoria permanecerá indeleble y jamás podremos olvidar su figura ascética y hierática, severa y solemne, ni la enseñanza que él ha dado con su entera vida. Es penoso recordar el largo calvario que un hombre inocente, un arzobispo metropolita, una personalidad importante con graves responsabilidades, tuvo que padecer por su fe cristiana. Pero es la prueba de la fe intrépida del cardenal y de la victoria final y segura del amor.

"Cuando en 1963, finalmente, llegó para él el día inesperado de su liberación, mi predecesor Juan XXIII le saludó con una frase de la Imitación de Cristo: 'Feliz momento aquel en que Jesús llama de las lágrimas a la alegría espiritual!'. Así dio comienzo la última etapa de su vida, lejos de su Patria, pero siempre rebosante de un celo devorador por la Iglesia y por sus compatriotas dispersos por el mundo.

"El ejemplo de su vida es un mensaje que puede ser útil para nosotros, que aún peregrinamos por el mundo, y para toda la Iglesia; un mensaje que nos invita a tener una fe robusta en Jesús: una fe ilustrada, pero simple y confiada, animosa y diná-

mica, pero también dulce y serena, una fe capaz de sufrir, pero que no se quiebra pues está segura que grande es la recompensa en los cielos.

"Ofreciendo el Santo Sacrificio, oremos por él, meditando en su fe heroica; invoquemos a la Virgen María por los cristianos perseguidos en nuestros días, por nuestros hermanos ucranianos que residen en su Nación o están dispersos por el mundo, y por todos los hombres, para que cada uno pueda oír en el itinerario de su propia existencia las palabras consoladoras de Cristo: 'Venid a mí todos los que padecéis y sucumbís bajo la carga, y yo os aliviaré' ".

EL TESTAMENTO DE SU BEATITUD PATRIARCA IOSYF SLIPYJ

(Patriarca de Kiev-Halich y de toda la Rusia)

"Dentro de poco el mundo ya no me verá" (Jn. 14,19) ; "Dentro de poco ya no me veréis"... (Jn. 6,16), porque "se acerca la hora en que ya no os hablaré ni en parábolas"... (Jn. 16,25). Abandono este mundo después de nonagésimo año de vida, "sentado en esquíes"... como dicen nuestros antepasados y todo el pueblo ucranio, del cual soy hijo y al cual yo procuraba servir toda mi vida conforme a las expresas palabras de la oración sacerdotal de Jesucristo. El es para todos nosotros el camino, la verdad y la vida (Jn. 14,6).

Por eso pasando a la eternidad imploro al Padre Celestial, para que El, glorifique a su Hijo en vosotros, para que ustedes conozcan el "Unico Dios verdadero y al Enviado por El: Jesucristo" (Jn. 17,3), para que El dé a ustedes el "Consolador", el cual quedará con vosotros para siempre, el Espíritu de la Verdad, al cual el mundo no puede aceptar porque no lo ve ni lo conoce. Pero vosotros le conocéis porque El mora en vosotros (Jn. 14,16-17).

Junto con esta oración me despido del mundo y de todos ustedes, mis queridos hijos espirituales. Como manda nuestra santa fe cristiana les dejo mi pastoral y paternal Testamento.

"...Para que no os escandalicéis"... (Jn. 16,1). "Que no se turbe vuestro corazón..." "Creed en Dios" (Jn. 14,1). Y en especial os ruego que os améis los unos a los otros... (Jn. 15,12, 17), con el amor "que da la vida por sus amigos..." (Jn. 15,13).

Este amor a Jesucristo, a la santa Iglesia, la cual es cuerpo místico; este amor a la Iglesia Ucrania, la cual es parte de la gran familia cristiana; este amor a la nación Ucrania, que es

mi nación, marcaron el rumbo de mi vida, mi modo de pensar y todo mi trabajo en la libertad y en la esclavitud.

Durante toda mi vida fui un prisionero de Cristo y, como tal, abandono esta vida.

Desde mi primera juventud fui un prisionero voluntario de Cristo porque nací y fui educado en una familia ucraniana muy creyente. Ella me inculcó e impregnó la fe y el amor a Cristo. Por eso hoy alzando los ojos al otro mundo, "donde no hay ni dolor ni llanto sino solamente la vida eterna", con agradecimiento de hijo, rezo por ellos! Los padres, la familia cristiana es el fundamento de la comunidad sana, del pueblo y de la nación.

Yo también era prisionero voluntario de Cristo cuando su amor me llevó por el camino de los estudios y trabajos científicos. Y agradezco la Providencia de Dios, que ya en la niñez encendió esta chispa. Y a mi hermano mayor Román que me enseñó a leer y escribir, cuando tenía yo cinco años, antes que frecuentara la escuela primaria.

Por amor a esta ciencia me hice también prisionero voluntario de Cristo, cuando sentí el llamado al estado sacerdotal y me decidí servir a Cristo.

La familia cristiana y la escuela nacional ucrania son la base de la sana educación de las generaciones futuras.

Por eso recomiendo: suscítenlas y fortalézcanlas en Ucrania y en todos los lugares de la emigración ucrania.

Veo con claridad la mano de Dios en el llamado para servir a Cristo en el estado sacerdotal. Habiendo escuchado en este llamado para servir la voz Divina y sostenido por la diestra del Altísimo, yo gozaba, porque pude durante varias décadas de mis mejores años de vida, trabajar como voluntario prisionero de Cristo, siendo su servidor, como científico, como teólogo investigador de los más altos misterios de la revelación de la Vida Trinitaria y, en especial, de la Tercera Divina Persona en la Santísima Trinidad, Espíritu Santo, Espíritu de Verdad, Consolador y Dador de vida, que abarca todo, que en forma invisible habita en nosotros y en la Iglesia de Cristo (ver la oración al Espíritu Santo).

Inspirado por su gracia yo servía a mi amada Iglesia en aquellos cargos, los cuales me confió mi superior y Padre de nuestra Iglesia, el Siervo de Dios, el metropolita Andrés —como profesor y rector del seminario y de la Academia Teológica y finalmente como fundador de la Universidad Católica Ucrania aquí en Roma—.

Como aquel que llegó a ser voluntario prisionero de Cristo, servía yo a la doctrina teológica ucraniana, tan célebre en otros tiempos, esforzándome en resucitarla de su ruina, restaurarla en la conciencia, porque la instrucción es una de las piedras fundamentales y columnas del renacimiento de la fuerza del pueblo,

y la doctrina teológica es el mandamiento evangélico de Cristo... "id y enseñad a toda la gente" (Mt. 28,19).

La ciencia es el cimiento de la Iglesia en nuestro pueblo. Amad la ciencia, cultivadla, enriquecedla con trabajo, sed servidores de la ciencia, levantad los templos de la ciencia, porque ellos son focos de la fuerza espiritual de la Iglesia y del pueblo. No olvidamos que la plena vida de la Iglesia y de la Nación es imposible sin propia ciencia.

* * *

Cuando en el año 1939 se empezó de nuevo la pasión de nuestra Iglesia, el santo genio nuestro, servidor de Dios, metropolita Andrés me nombró como Exarca de Ucrania Mayor en octubre de 1939, y en diciembre me consagró como obispo y su sucesor; lo que acepté como la voz divina de Cristo, "Sígueme" (Jn. 1,44).

Yo entendí en estos tiempos pesados y tormentosos para nuestra Iglesia, qué significa "sígueme". Porque El dijo "el que quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga" (Mc. 8,34). Entonces yo entendí que tenía que renunciar a mí mismo por el amor a Cristo, cual dijo también"... yo renegaré ante mi Padre, que está en el cielo, de aquel que reniegue de mí ante los hombres" (Mt. 10,33).

Así empecé yo el camino espinoso de mi vida. Se cumplió el lema que puse en mi emblema episcopal, "Per aspera ad astra". A mí, como al seguidor del Siervo de Dios metropolita Andrés, me esperaba largo y espinoso camino de renunciamiento, de llevar la cruz, de ser testigo de Cristo ante esta generación adúltera y pecadora (Mc. 8,38). En este camino la poderosa diestra Divina me ayudaba a mí, prisionero de Cristo, dar testimonio a Cristo como El predijo a sus discípulos, "y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra" (Hechos 1,8). Pero en mi camino había otras inscripciones: no Jerusalén, Judea o Samaría, sino Lviv, Kiev, Sebir, Krasnoiarskei, Krai, Ieniseisk, Polaria, Mordovia..." y así justo "hasta los confines de la tierra".

Los encarcelamientos nocturnos, juicios secretos, interminables interrogatorios y espionajes, torturas físicas y morales, humillaciones, tratos brutales, hambre; investigadores y jueces diabólicos y ante ellos yo, indefenso criminal-prisionero, "mudo testigo de la Iglesia", el cual debilitado, agotado física y psíquicamente da testimonio de su querida silenciosa Iglesia condenada a muerte... Y el prisionero-criminal vio que su camino está en "el confín de la tierra", el cual camino desemboca en la muerte.

En este camino de la cruz, por amor a Cristo Jesús, me

daba fuerza el saber que mi grey espiritual —el pueblo ucranio—, los Obispos, sacerdotes, fieles, padres, madres, niños, sacrificada juventud y débiles ancianos siguen el mismo camino. ¡Yo no estoy solo!

Paciencia sobrehumana y fuerza misteriosa me daban las palabras evangélicas, escritas en mi alma: "Yo los envío como ovejas en medio de lobos; sean entonces astutos como serpientes y sencillos como palomas. Cuídense de los hombres, porque los entregarán a los tribunales y los azotarán en las sinagogas. A causa de mí, serán llevados ante Gobernadores y reyes, para dar testimonio delante de ellos y de los paganos. Cuando os entreguen, no se preocupen de cómo van a hablar o qué van a decir: los que deban decir, se les dará a conocer en ese momento, porque no serán ustedes los que hablarán, sino que el Espíritu de vuestro Padre hablará en ustedes.

El hermano entregará a su hermano para que sea condenado a muerte, y el padre a su hijo; los hijos se rebelarán contra sus padres y los harán morir. Ustedes serán odiados por todos a causa de mi Nombre, pero aquel que persevere hasta el fin se salvará" (Mt. 10,16-22).

Ahora como nunca me fueron revelados las misteriosas palabras de Cristo: "seréis mis testigos" (Hechos 1,9). Testimoniar a Cristo, confesarlo delante de los hombres (Lc. 12,8), no renunciar a Cristo, llevar su cruz, sufrir por Jesús y con Jesús, estar dispuesto a los sufrimientos y a entregar la vida por sus amigos, no tener miedo de aquellos que "matan el cuerpo" (Lc. 12,4), recordando que el que quiera salvar su vida la perderá y el que pierda su vida por mí y por la Buena Nueva la salvará. ¿De qué servirá al hombre ganar el mundo entero, si pierde su alma? (Mc. 8,35-36).

Hoy agradezco a Dios, que me dio la gracia de ser su testigo y confesor de Cristo, como lo mandan sus últimas palabras. De lo más profundo de mi alma agradezco a Dios por que yo, ayudado por su gracia, no avergoncé a mi pueblo, ni la reputación de mi Iglesia, ni a mí mismo, su humilde servidor y pastor...

* * *

Y hoy "sentado sobre esquíes", agradeciendo a Dios por mi larga vida, con voz debilitada elevo a Dios esta oración, y a vosotros, hijos míos, os dejo en testamento:

Sed testigos de Cristo en Ucrania y en las tierras de nuestra emigración del mundo libre y no libre, en todos los lugares de nuestra emigración, en cárceles, en los calabozos y en los campos de concentración, hasta los confines de la tierra y hasta el fin de nuestra vida! Sed testigos en todos los continentes de nuestro pobre planeta! No avergoncéis la tierra ucrania, tierra de nues-

tros antepasados! Conservad en vuestras almas el limpio e inmaculado nombre de nuestra santa Iglesia. No deshonréis tampoco vuestro propio nombre de ucranios, no olvidéis las palabras de Jesús: "Yo os di el ejemplo, para que vosotros hagáis lo mismo. ...en verdad, en verdad os digo; no es el siervo más que su Señor. Seréis felices cuando hagáis esto" (Jn. 13,15,16)".

* * *

Con evangélicas palabras e imágenes, como en parábolas, marqué el camino de mi vida, camino de testigo, de prisionero, de confesor que llegó al confín de la tierra y al término de su vida, encontrándome a cada paso con la muerte, en Mordavia en insoportables condiciones climáticas, en el más terrible campamento de muerte, donde el fin de mi vida estaba cercano.

Pero la misericordiosa Providencia divina estableció otra cosa! Inesperadamente me liberaron! Quién y cómo, esto van a determinar en el futuro las investigaciones de la historia de la martirología de nuestra Iglesia. Con todo, mi gratitud al Papa Juan XXIII, que sin duda tuvo mucha influencia en esto. Imploro al Todopoderoso por su glorificación. Me liberaron pero no dieron la libertad a mi amada Iglesia. Mi deseo era quedarme en mi propia Patria y seguir, llevando con mi Iglesia la pesada cruz de la persecución, tal como yo escribí estando incomunicado en el calabozo de Kiev: "Yo jamás pensé abandonar a Ucrania Soviética, solamente quiero conseguir los derechos que ya poseía en la Unión Soviética hasta el año 1946, y cuyos derechos le pertenecen por constitución, y hoy son pisoteados... Digo claramente que no pensaba salir salvo que fuera expulsado, ser un mudo testigo de la Iglesia" (Escrito en el isolatorio de Kiev, Korolenka 33,14/2.1961).

Pero la voz de la venerable memoria del Papa Juan XXIII me llamaba al Concilio Vaticano II. Su voz para mí fue un mandato. Ahí vi los designios de Dios.

¿No era esto un llamado para dar testimonio viviente de nuestra Iglesia? ¿No era esto también un llamado para cumplir la obra que —como prisionero— no podría haber cumplido?

Así empezó mi nuevo y largo camino de vida, que ya dura más de 20 años. No fue un camino, como pronto se vio, lleno de estrellas. Siguió siendo el camino de un prisionero de Cristo, esta vez en la quimérica libertad.

Esperando el regreso "a mi patria", al término del Concilio Vaticano II y realizando todo aquello que exigía mi obligación pastoral, para asegurar una continuada Jerarquía en la Iglesia ucrania, llegué físicamente extenuado, espiritualmente no doblegado, a la sede de Pedro.

Mi llegada a Roma, como también mi inesperada liberación, la permanencia de mis primeras semanas y meses en ella fueron marcadas con signos indescifrables.

El primero de ellos fueron las palabras del Presidente de la Cámara de Diputados Italianos, Julio Andreotti, con ocasión de la consagración de la iglesia "Santa Sofía" el 28.9.1961: "La Sabiduría quiso que vuestra llegada a Roma fuera cubierta con el silencio para no provocar persecuciones aún mayores a vuestro pueblo por sus opresores. Si no, nosotros le saludaríamos con tal júbilo como los primeros cristianos saludaban a san Pedro liberado de prisión por los ángeles". Prosiguió Julio Andreotti: "en el año 1948 se publicó un libro sobre la situación de los cristianos en la Unión Soviética donde se escribe que el 11.4.1945, arrestaron a algunos obispos. El metropolita Slipyj, del que decían que murió, parece que vive aún, Eminencia. Por suerte Usted es *muerto que habla,* y no solo que habla, sino que también sigue creando...".

* * *

Durante el viaje por Viena a Roma, yo sufría pensando en nuestra Iglesia y en nuestra Nación. Todos los logros milenarios de varias generaciones estaban en ruinas. Pero yo creía que estos sufrimientos no son inútiles; creía que nuestra Iglesia y nuestra Nación se levantarán de las ruinas. Con todas mis fuerzas buscaba la salida de esta situación, procurando levantar la Iglesia y la Nación de las ruinas; hacerlas renacer. Era necesario empezar otra vez de los cimientos. Y los cimientos los veía en la ciencia, en la oración y en la devota vida cristiana.

Como silencioso y voluntario prisionero de Cristo, me alegraba de que con la ayuda de Dios y los sacrificios de todo pueblo ucranio y con mis humildes esfuerzos se levantara la Universidad Católica Ucrania —el foco de la ciencia, al lado la "iglesia de Santa Sofía"—, signo duradero de la casa Divina, monasterio de los Estuditos, siempre ardiente isla de devoción, de la vida monástica oriental.

Mirando otra vez estos signos os pido: Ahora el ateísmo en Ucrania y los países comunistas es la doctrina oficial. Por eso, salvad a la Universidad Católica Ucrania, que es la herrería donde se forjarán nuevas generaciones de sacerdotes y apóstoles laicos, luchadores por la ciencia libre de los errores del comunismo.

Que nuestra Universidad Católica, con sus filiales en varios países, sea para ustedes el impulso para el trabajo científico educativo. Recuerden que el pueblo, que olvida o no conoce su historia y sus tesoros espirituales, desaparece de la faz de la tierra.

Cuando vayan a ver la Iglesia de Santa Sofía, a peregrinar

y rezar en ella, recuerden que es para ustedes como el símbolo de los santuarios destruidos y profanados en nuestras tierras, que son testigos de nuestra antigua cristiandad, especialmente reflejo de nuestra iglesia de Santa Sofía en Kiev y San Jorge en Lviv.

Que la iglesia de Santa Sofía en Roma sea para ustedes el signo de renacimiento, para construcción de nuevas iglesias en Ucrania y en las tierras de vuestra emigración y ante todo que sea para ustedes el signo de la iglesia de los Vivientes, almas ucranias, sea el lugar de la santa Misa por los difuntos, vivientes y no nacidos. Imploro a Dios para que El defienda nuestra Iglesia.

* * *

El Siervo de Dios, el metropolita Andrés, puso las bases para la renovación de la vida monástica oriental, según las normas de San Teodoro Estudita. En este campo trabajaba también el hermano del difunto, el superior Clemente, confesor de la fe. Yo acepté esta herencia; con la ayuda de Dios crecían las vocaciones a la Orden Estudita en Ucrania, y también en el extranjero. En las colinas de Albania creció el Monasterio madre de los Estuditas con el Archimandrita.

Crecen las vocaciones. Llega gente enérgica, que con su trabajo y oraciones ruegan a Dios por la conversión del mundo, de Ucrania y su Iglesia. Los que vienen a consagrarse a Dios, practican la espiritualidad, como así también la vida monástica, la cultura y el pensamiento teológico oriental ucranio. Rezan por las vocaciones.

El Siervo de Dios, Andrés, y tambien yo, pedimos entrañablemente para que las órdenes monásticas dejen de pelearse entre ellas por más fuerte que sean y solamente se esfuercen para llegar al más alto grado de santidad, y servir fielmente a Cristo y a su Iglesia Ucrania. Oh Monjes, apreciad mucho vuestra herencia espiritual y litúrgica ucrania. No os avergoncéis ni despreciéis vuestra tradición. Recordáis las palabras de Cristo: "No tiren las cosas sagradas a los perros, ni arrojen sus perlas a los cerdos, no sea que los pisoteen y después se vuelvan contra ustedes para destrozarlos" (Mt. 7,6). Que nuestra herencia espiritual penetre vuestras almas y encienda el fuego de amor en vosotros. Sobre esta herencia santificad vuestras almas, con gracia y dones del Espíritu Santo.

* * *

Yo vine a Roma durante el Concilio Vaticano II, donde los Padres del Concilio se presentaban como testigos ante la Iglesia y todo el mundo. Conociendo la importancia de tal testimonio,

yo lo hice el 11.X.1963, como Testimonio de nuestra Iglesia ucrania. Testimonio de *su fe en Cristo* y en su única, santa, católica y apostólica Iglesia; testimonio sellado con sangre y martirio de muchedumbres de sus confesores. Simultáneamente propuse reconocer al metropolita de Kiev-Halic como Patriarca, para reconocer de este modo el valor de los sufrimientos de nuestra Iglesia y confortar a nuestros confesores. La importancia del Patriarcado lo entendió el Gobierno de la República Ucrania, reconociendo al metropolita Andrés Sheptychkyi como el primer Patriarca de Kiev, Halich y de la Rusia toda.

La idea del Patriarcado estaba levantada durante los tiempos de los metropolitas Mohila y Rutskyi, pero en Roma no le dieron importancia, situación que hasta hoy perdura.

Como hijo fiel de la santa Iglesia Católica, como miembro —por ser Cardenal— de la familia del Papa, yo pedí al Papa Paulo VI reconocer la propuesta para que la Iglesia Ucrania tenga el Patriarcado, pero no tuve éxito. Entonces contesté "si no su sucesor reconocerá el Patriarcado Ucranio".

* * *

Y a vosotros, mis hijos queridos, pido: no abandonéis la idea del Patriarcado ucranio, que justamente merece nuestra perseguida Iglesia ucrania.

Dios creó al hombre, a la familia, al pueblo, a la nación. Debemos amarlos con amor generoso. También tenemos que amar a nuestra Iglesia y defenderla. Nuestros antepasados procuraron durante mil años tener vinculaciones con la Santa Sede en Roma, y en los años 1595/6 se unieron con la Iglesia Católica Romana bajo algunas condiciones, al cumplimiento de las cuales se obligaron los Romanos Pontífices. Durante 400 años nuestros hermanos, con sangre de muchos mártires, sellaron su fidelidad a los Romanos Pontífices, lo que está escrito en las crónicas romanas.

Pero en los años 1970 la Santa Sede, bajo influencias de funcionarios de la Curia Romana, cambió el curso, causando muchos dolores y sufrimientos a la Iglesia ucrania en Ucrania y en exilio. Nuestros argumentos expuestos en defensa de nuestros derechos, no fueron aceptados.

* * *

Por eso ahora, cuando se publicaron los documentos secretos sobre los contactos entre la Santa Sede y el Patriarcado ruso que se presentan como la sentencia de muerte contra la Iglesia

Ucrania, esto constituye una humillación para la Iglesia Católica, regida por el Sucesor de san Pedro.

Os exhorto, mi grey espiritual: "vivan como hijos de la luz... y no participen de las obras estériles de las tinieblas" (Ef. 5,8.11). Al indiferente le digo "despiértate, tú que duermes, levántate de entre los muertos, y Cristo te iluminará..." (Ef. 5,14). Pido entrañablemente a todos ustedes: "sean sello de mi apostolado en el Señor" (1 Cor. 9,2). "Estén atentos, permanezcan firmes en la fe, compórtense varonilmente" (Cor. 16,13).

* * *

Nosotros estamos firmes en la constitución patriarcal de nuestra Iglesia. Lo dije, para terminar nuestro Sínodo en el año 1969 (ver Blahovisnik, libro 1-4, año 1969).

Ustedes, mis queridos hermanos y hermanas, han entendido bien mis palabras y empezaron a rezar por su Patriarca creyendo que Dios Todopoderoso escuchará esta plegaria según las palabras evangélicas, "pedid y se os dará; buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá..." (Mt. 7,7). La oración, y especialmente la litúrgica, es muy importante porque en ella se manifiesta nuestra profunda fe en las verdades reveladas, nuestro entendimiento profundo del carácter de la Iglesia de Cristo y de nuestra Iglesia ucrania. La oración litúrgica es la base para formular normas canónicas jurídicas. Por eso agradezco a ustedes que han mostrado su madura fe cristiana, rezando por el Patriarca de Kiev, Halych y de toda Rusia en sus iglesias y también ante la tumba de san Pedro en el año 1975, durante el Año Santo. Esta fidelidad al Patriarcado se ha también mostrado con el himno por el Patriarcado.

Falta poco para que pase el umbral de la Eternidad. Pero os pido entrañablemente: no dejen de rezar —como hasta ahora— por el Patriarca de Kiev-Halych y de la Rusia entera.

Aunque desconocido, vendrá el tiempo en que Dios Omnipotente mandará a nuestra Iglesia y manifestará Su Nombre, adornándola con la corona del Patriarcado. Pero el Patriarcado ya lo tenemos.

* * *

Junto con los esfuerzos para conseguir la plenitud de nuestra vida eclesial, en las bases del Patriarcado están las ansias de la unidad eclesial de todos los ucranios.

Me alegro espiritualmente viendo que aunque no unidos todavía eclesialmente nos acercamos los unos a los otros trayendo la misma cruz de las persecuciones por la causa de Cristo; ojalá

que pronto nos besemos con el beso de la paz y de amor. Defendamos los derechos de la Iglesia Católica Ucrania, pero defendamos también los derechos de la Iglesia Ortodoxa Ucrania y de los derechos de las otras comunidades religiosas de las tierras ucranias, porque no tienen ninguna libertad religiosa. Nuestros prójimos según la fe y la sangre son nuestros hermanos ortodoxos. A nosotros nos unen la común tradición cristiana, eclesial, las costumbres nacionales, la cultura común. A nosotros nos une la lucha común por la plenitud de nuestra Iglesia, el signo del cual será nuestro patriarcado. Todos nosotros, católicos y ortodoxos, luchamos por el levantamiento de nuestra Iglesia en Ucrania y en los países de nuestra emigración, llevamos la pesada cruz confesando a Cristo. Pido a todos ustedes que luchen por guardar las almas cristianas ucranias y recen a Dios por la unidad y terminación de la estructura de nuestra Iglesia en la forma del Patriarcado.

* * *

Presintiendo mi próxima muerte tengo que expresar mi dolor espiritual a causa de falta de la unidad en nuestro colegio episcopal en el mundo libre. Esta falta, como pecado original, como un ladrón debilita a nuestra Iglesia.

Yo perdono a todos, porque ellos también son un medio en las manos de Dios, y agradezco a Dios por *ser su prisionero en la esclavitud y en la libertad.* Expresando mi dolor no quise reprochar a nadie —le perdono y me perdonen también a mí— pero por última vez quiero dar la amonestación paternal y llamar a la unidad para salvar nuestra Iglesia de la muerte y la ruina.

En la unidad salvad a nuestra Iglesia Ucrania; pero no se olviden las Iglesias Ucranias en el mundo, que su Iglesia Madre es la Metropolia de Kiev!

* * *

Sentado en los esquíes, pienso de todos mis hermanos en Ucrania, en la Unión Soviética, ellos que sufren en la libertad y en las cárceles, en las prisiones, en los campos de trabajos forzados y en los campos de la muerte... los veo a ellos, los luchadores por la verdad, por la justicia. Escucho sus voces en la defensa de la libertad del hombre y de la comunidad humana. Contemplo con admiración cómo ellos defienden la palabra ucrania, enriquecen la cultura ucrania y con todas sus fuerzas, del cerebro y del corazón salvan el alma ucrania. Y yo sufro con ellos porque por eso los persiguen como malhechores.

* * *

Sentado "sobre los esquíes", aquí en la colina del Vaticano, como san Juan Evangelista en la isla de Patmos, tengo visiones... Escucho la voz de Dios que dice, "Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era y el que vendrá, Todopoderoso" (Ap. 1,8). Y yo como Juan, "hermanao de ustedes, con quienes comparto las tribulaciones en Jesús (Ap. 1,9). Veo las Iglesias, hijas de la Iglesia Ucrania en varios continentes. Unas veces brillan como las estrellas, otras veces como las lucecitas movedizas. Por eso a ellas mis palabras.

A la Iglesia de friz Polaria le digo: "Conozco tus obras: no eres ni frío ni caliente! Ojalá fueras frío o caliente!... Tú andas diciendo: soy rico, estoy lleno de bienes, y no me falta nada... *Reanima tu fervor y arrepiéntete*" (Ap. 3,15.17.19).

Ante mis ojos veo la Iglesia en el país que saluda al visitante con el símbolo de la libertad: "Yo conozco tus obras... Ya que has cumplido mi consigna de ser constante, yo también te preservaré en la hora de la tribulación, que ha de venir sobre el mundo entero, para poner a prueba todos los habitantes de la tierra (Ap. 3,8-10).

Ante mis ojos veo la Iglesia joven, hija del continente del sur que bendice Cristo Salvador de la montaña. Te bendigo, escucha la voz de Dios que dice: "Conozco tu tribulación, tu pobreza, aunque eres rica... Se fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida" (Ap. 2,9-10).

Con agradecimiento pienso en la Iglesia de los Antípodos. A ella viene la voz del Señor: "conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio y tu constancia" (Ap. 2,19). Al vencedor, al que permanezca fiel hasta el fin le daré la estrella de la mañana" (Ap. 2,28).

Con dolor de corazón miro a la Iglesia en Albion. No voy a hablarte más porque ya tengo que morir. Pero cuando escuchas mi voz de la cabeza de la Iglesia Ucrania, la cual no ha llegado a los oídos de tus superiores y no ha movido sus conciencias, entonces escucha: "El que tiene la espada de doble filo afirma: se que tú habitas donde está el trono de Satanás. A pesar de todo, permaneces fiel a mi Nombre y no has renegado de tu fe en Mí. Sin embargo tengo que reprocharte algo, y es que tienes adictos a la doctrina de Balaam, el que enseñó a Balac cómo seducir a los israelitas... arrepiéntete" (Ap. 3,1-3).

Desde mi colina, como de la roca de Patmos miro a la Iglesia en el continente viejo. Rezo por ella y la voz de Dios le dice a ella: "Conozco tus obras... aparentemente vives pero en realidad estás muerta. Permanece alerta y reanima lo que todavía puedes rescatar de la muerte... arrepiéntete" (Ap. 3,1-3).

* * *

Y entre estas visiones veo la Capital de mi Patria querida. Como despedida digo con las palabras del Apocalipsis: "Conozco tus obras y tus trabajos y tu constancia. Sé que no puedes tolerar a los perversos: has puesto a prueba a quienes usurpan el título de los apóstoles y comprobaste que son mentirosos. Sé que tenías constancia y que has sufrido mucho por mi nombre sin desfallecer (Ap. 2,2-3). Entonces levantaré tu candelabro.

* * *

Recuerdo también de corazón a mis colaboradores cercanos —los padres, los monjes y las monjas, que en Roma constituyeron mi familia espiritual, compartiendo conmigo mis trabajos, alegrías y sufrimientos. Les agradezco, los bendigo y pido al Todopoderoso por abundantes dones y gracias para el fiel servicio a a su Iglesia Ucrania.

* * *

Me sepultan en la Iglesia de santa Sofía, y cuando Ucrania sea libre, trasladen mi tumba a Lviv, a la iglesia de san Jorge, Y si fuera la voluntad de Dios transládenla a los sótanos de la renovada iglesia de Santa Sofía de Kiev.

* * *

Sentado sobre los esquíes, rezo una oración a la Santísima Virgen María: Cubre con tu Patrocinio la Iglesia Ucrania y la Nación Ucrania. La bendición de Jesucristo y el amor de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo esté con todos ustedes! Amén.

Humilde Iosyf
PATRIARCA

Escribí desde el año 1970 y terminé en la fiesta de la Inmaculada Concepción del año 1981.

REFLEXIONES MEDICO-MORALES ACERCA DE LA CASTIDAD Y EL CELIBATO SACERDOTAL

1. EL CELIBATO ECLESIASTICO

Antes de entrar en materia, quiero formular una advertencia: cuando se habla entre laicos del tema del celibato eclesiástico, suelen surgir dos posiciones antagónicas. Una, la de aquellos que lo consideran un "tabú" que debe estar reservado a los Obispos porque hay sacerdotes a quienes "no les agrada" que la cuestión sea tratada por laicos. La otra, de la cual participa con múltiples razones el Cardenal Léger, es la de quienes entienden que si se trata del celibato con la indispensable seriedad y si ésta se apoya en conocimientos técnicos de quienes se han preocupado por estudiar aspectos médico-morales y psicológicos de dicha materia, no solamente se aportarán bases científicas a los postulados y a los principios que sustenta la iglesia, sino también se suministrará a los mismos sacerdotes esos argumentos que no pocos de ellos todavía solicitan a los laicos, y, particularmente, a los médicos católicos, para afirmarse en el camino por ellos escogido. Y digo todavía, porque esas solicitudes existen a pesar de todos los elementos de información bibliográfica de la que se dispone en la hora actual y a la cual nos referiremos someramente en las líneas que siguen.

No cabe duda acerca de la permanente actualidad del tema, en general. Y en lo que se relaciona con el sacerdote, se vincula con el mismo: 1º) en cuanto persona humana; 2º) dada la periódica colocación sobre el tapete de las materias opinables, como consecuencia de aquella condición del sacerdote en cuanto hombre. Lo prueba la periodicidad con que, desde los albores de la cristiandad, sigue habiendo quienes se abocan a su consideración.

2. ALGUNAS OBJECIONES AL CELIBATO ECLESIASTICO

Tampoco existen dudas acerca de que uno de los puntos neurálgicos del problema ha sido siempre el que se plantea por quienes propician que el sacerdote debería poder casarse, o sea, formar un hogar. El argumento de base para sostener tal opinión es el de las dificultades que, en la práctica, se presentan para la observancia de la castidad. Nos adelantamos a decir que a esta tesis se pueden oponer poderosas razones. Una de ellas, de orden pragmático si se quiere, es la siguiente: el tiempo disponible por el sacerdote para el cumplimiento de sus funciones de evangelización y apostolado, siempre le resulta insuficiente. La tranquilidad de espíritu que necesita para ellas debe ser absoluta y, por lo mismo, no pueden verse ni su tiempo ni su tranquilidad, comprometidos o menoscabados por las necesidades o los requerimientos que, ineludiblemente, derivan de la dirección y del mantenimiento de una familia.

Otro argumento que suele esgrimirse en favor del casamiento de los sacerdotes, es el de la necesidad de una experiencia personal a fin de poder aconsejar en materia de matrimonio, de familia, de sexualidad. Tal argumento se debilita hasta hacerse deleznable frente a la consideración del conocimiento que el sacerdote tiene del alma humana, gracias a sus estudios y a la experiencia que adquiere con el trato de muchos seres humanos, y al análisis de sus problemas más variados y cuya gama oscila entre los amplísimos límites que van desde la confidencia familiar y/o amistosa hasta los más delicados asuntos de conciencia que se le plantean en el confesionario. Y tales conocimientos y experiencia lo autorizan a opinar sobre muchas materias, aunque no las haya conocido por vivencias personales. Podrían hacerse otras consideraciones, pero me conformaré con un simple cotejo. La falacia de aquella aseveración resulta tan evidente como sería la de afirmar que un clínico no está en condiciones de diagnosticar y de tratar eficazmente una neumonía, si él no la ha padecido, o que un cirujano, para reconocer bien y aplicar el tratamiento adecuado a un enfermo de aprendicitis aguda, tendría que haber sufrido la referida afección.

También resulta falaz el argumento de aquellos descreídos que sostienen la imposibilidad de que un hombre pueda permanecer en estado de celibato y de castidad. Dicha tesis pierde la fuerza con que podría impresionar a personas mal o poco informadas acerca de esta materia, y cede lugar, aun en medios no católicos, ante la consideración de los poderes de la voluntad y de los que otorga al ser humano el enaltecimiento y la sublimación

normativa de ideales de conducta y de su consiguiente belleza espiritual. Por eso es fundamental que se eduque al ser humano, a fin de capacitarlo para que incorpore, a su propio subjetivismo, la existencia de "bienes-valores", según una real y objetiva "jerarquía de valores", como lo analiza y describe en detalle en uno de sus libros el P. Laburu [1].

No debemos apartarnos, ni por un instante, de la consideración de que existen muchas y muy poderosas influencias que dificultan la práctica de aquellos ideales. Pero debo de hacer notar, como médico, que en mi dilatada experiencia profesional, me ha sido dado conocer y comprobar casos de personas completamente normales, desde los puntos de vista anátomo-fisiológico y psicológico, que han podido sobrellevar prolongados períodos de continencia, aun sin ser católicos. Los inspiraba, para obrar de semejante manera y para mantener una firme y libérrima decisión, el ideal de un sentido superior de la lealtad, que he visto darse no sólo en el matrimonio sino también en el noviazgo. Aquí cabría recordar lo de la "libertad psicológica de la voluntad", que tan bien ha estudiado y enseñado el Padre Laburu.

Si todo ello es posible por la sola inspiración de aquel deber de lealtad, ¿qué no será posible, si esa noción de compromiso se ve reforzada por un sentido superior de la fidelidad debida, no ya a una persona, sino al mismo Dios, y al recuerdo de Su Bondad Suprema, de Su Amor Infinito, una de cuyas expresiones más evidentes se puso de manifiesto en la generosa oblación redentora que culminó en la Pasión y en la Crucifixión?

Todas estas consideraciones y recuerdos que laicos y sacerdotes podemos avivar de continuo mediante la meditación, pueden verse y se ven robustecidas por la perseverancia en la oración y por la acción psicodinámica que dicha plegaria tiene cuando es humilde y sincera. Por ese camino es por donde puede llegar a obtenerse aquel don supremo de la Gracia, capaz de obrar como una fuerza poderosísima. Ya lo dijo San Agustín, en sus Confesiones, cuando declaraba lisa y llanamente, la debilidad de las fuerzas volitivas más potentes, frente a la pujanza, a veces avasalladora, del llamado de los sentidos. Y terminaba el Santo Obispo de Hipona confesando que, ante la potencia arrolladora de la carne, claudicaban los poderes de la voluntad más enérgica de que pueda ser capaz la condición humana, a menos que ésta reciba el auxilio de aquella fuerza suprema que hay que implorar con perseverante constancia y auténtica humildad. Y la reciedumbre de dicho poder, capaz de las realizaciones más increíbles, no es otra que la de la Gracia de Dios [2].

[1] *El Poder de la Voluntad*, Montevideo, Ed. Mosca Hnos, 1947.
[2] Cf. M. N. J. Bello, *Función sexual*, 6ª ed., Bs. As., Paulinas, 1968.

3. LA CASTIDAD NO DAÑA LA SALUD

Desde el punto de vista médico, vale la pena leer la larguísima lista de autores de prestigio, reconocido mundialmente, que testimonian en favor de la posibilidad y la innocuidad de la castidad.

Que la práctica de la castidad es posible y no causa alteraciones fisiológicas, incluidas las que erróneamente se le han atribuido en la esfera psíquica, también lo afirman, entre nosotros, numerosas autoridades médicas. Así, por ejemplo, B. A. Houssay[3] manifiesta que no existen enfermedades ocasionadas por la castidad, que quienes han guardado continencia hasta el matrimonio, pueden luego procrear sin inconvenientes, etc. En idéntico sentido se han expedido los doctores L. Ayerza, L. M. Baliña, G. Basombrío, C. Cardini, C. A. Castaño, M. R. Castex, L. Estévez Balado, J. A. Etchepareborda, C. García Díaz, O. A. Ytoiz, J. T. Lewis, R. Morea, J. Olivera, E. M. Ochoa, M. I. Quiroga, E. Tau, R. Vaccarezza y muchos más.

El Dr. M. N. J. Bello, en su ya clásico libro *Función sexual*, manifiesta que la castidad necesita algunas veces del auxilio médico, para corregir algunos trastornos glandulares o nerviosos, pero hace particular hincapié en la necesidad de apelar a los recursos sobrenaturales: la oración humilde, sincera, confiada y frecuente, para pedir la Gracia y en procurar recibirla con los Sacramentos. Así lo había señalado también muy claramente el Papa Pío XI en *Casti Connubii*.

El mismo Bello, en otro estudio sobre el tema[4], expresa: "El médico que posee el concepto cabal del hombre y considera en él a todo el compuesto cuerpo y alma encarnada, ya está en camino de comprender la castidad y sus problemas vinculados con la Medicina".

Dicho autor me hizo la deferencia de incluir en su libro algunas opiniones mías como la siguiente: "El impulso sexual puede dominarse sin inconvenientes, sobre todo cuando se cuenta, para lograrlo, con la fuerza de la Gracia. Conocemos casos en los cuales, fuera de la Moral Católica, la convicción firme de la obligatoriedad de la guarda de la castidad, no ha traído consigo inconveniente alguno, sino, al contrario, la gran satisfacción moral del deber cumplido. La castidad, como virtud que es, no sólo no es un imposible, sino que merece que se le de-

[3] Ibid., p. 135.
[4] "El médico y las vocaciones eclesiásticas" en: *IATRIA* 12 (1950), p. 152.

diquen los mejores esfuerzos y los más nobles afanes. Si se recuerda que nada hay excelente sin trabajo para lograrlo, esta ley rige, con toda su fuerza, en lo relativo a la castidad masculina (y también femenina), difícil de guardar, por cierto, pero cuyas bondades han sido suficientemente señaladas" [5].

En análogo sentido se manifiesta A. Bonnar, en su libro *El médico católico* [6].

4. NECESIDAD DE UNA EDUCACION PARA LA CASTIDAD

En su estudio sobre el matrimonio cristiano y su jerarquía, elevada por Jesucristo a la dignidad de Sacramento, el P. Laburu [7], preconiza la necesidad de una instrucción previa, como lo han hecho tantos otros autores. Y esa instrucción previa no sólo es necesaria como una táctica orientada hacia la preparación prematrimonial, sino también, hacia la maduración de la personalidad.

Análogamente, el P. Fabbri, en una de sus publicaciones [8], al referirse a la Pedagogía de la Personalización (p. 64), dice que siempre deberíamos tener presente que "si en todo el campo de las profesiones son fundamentales dos elementos: la capacitación y la habilitación, ¿por qué creemos con tanta ingenuidad que, para hacernos hombres, para casarnos convenientemente y formar una familia armónica y promocional, no se requiere ninguno de ellos? He aquí la paradoja del ser humano: hay realidades mucho más importantes que un oficio o profesión, y, a pesar de eso, pensamos que, por el simple crecimiento orgánico, ya nos capacitamos como personas maduras. Confundimos adultez (hecho puramente biopsíquico), con madurez integral, fruto del trabajo humano, y creemos que, por la maduración anátomo-fisiológica de los órganos sexuales, ya estamos habilitados como esposos y como padres".

En sus modernos estudios sobre el tema, el P. Fabbri acentúa la importancia del medio familiar como la primera de las tres escuelas donde se van conformando los caracteres tanto positivos como negativos de la personalidad. De ello, sin descon-

[5] M. N. J. Bello, *op. cit.*, pp. 63, 64, 143, 144, 157, 165, 195.
[6] Ed. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1955.
[7] J. A. de Laburu, *Jesucristo y el matrimonio*, 3ª ed., Montevideo, Ed. Mosca Hnos., 1947.
[8] E. E. Fabbri, *Alegría y trabajo de hacerse hombre*, 2ª ed., Ed. Latinoam. Libros, 1980.

tar los otros diversos factores ambientales que entran en juego, va resultando eso que se llama personalización, o sea, el desarrollo del ser como persona, y su integración dentro de un complejísimo conjunto de elementos entre los cuales ocupan un lugar destacado los que se relacionan con la esfera sexual. De allí que "un varón o una mujer que por deficiencias de educación (familiares o ambientales) cuando llega a la adolescencia o a la primera juventud, cree que el ejercicio de su genitalidad es una necesidad que no se puede contener y/o canalizar, no ha formado su sexualidad y desconoce su significado, pues esa afirmación bastante común en muchos ambientes, es científicamente falsa. Hoy no se puede sostener seriamente que, al llegar a la maduración de los órganos genitales, sea preciso ejercitarlos, y que, para ello sea conveniente el aprendizaje del ejercicio de la actividad genital con cualquiera, para ser expertos en la relación carnal. Muchos piensan así porque su sexualidad no ha sido integrada dentro de lo que significa ser y hacerse hombre".

Sería interesantísimo disponer de tiempo para detenernos en las fundamentales reflexiones que hace el P. Fabbri a lo largo de todo su libro *Alegría y trabajo de hacerse hombre.* Pero diré dos palabras acerca de aquel pasaje de la obra en que el autor destaca la importancia de ese largo aprendizaje por el cual hay que pasar para edificar un "yo", proceso que, como toda actividad humana, suele tener una serie de "crisis de identidad". Los que saben solucionarlas serán los que maduran y se integran de modo fructífero, mientras que los que no las saben solucionar, porque no quieren interesarse en ello o porque prefieren dejarse arrastrar por pistas falsas y más fáciles, ésos ingresarán en un proceso regresivo y se harán cada vez más molestos y más insoportables en la convivencia humana".

Por eso también, en otro de sus trabajos, dice el P. Fabbri: "Sin lugar a dudas, muchos de los problemas conflictuales de la sexualidad que se dan en la adultez, reconocen un sexo mal encarado durante la adolescencia" [9].

Y en el mismo escrito manifiesta el autor: "No se puede negar que la catequesis y la pastoral de la sexualidad, se nos han hecho hoy muy complejas, porque la antropología y las técnicas sexuales han evolucionado mucho y por lo mismo, se ha de tener en cuenta lo que el mismo documento (Puebla), pide a los pensadores, científicos y técnicos en general. Se espera de ellos estudios e investigaciones con miras a la síntesis entre la ciencia y la fe. El hombre, cuando otorga valores absolutos al poder,

[9] "Hacia una pastoral de la realidad sexual inspirada en el Documento de Puebla" en: *Rev. del C.I.A.S.*, 286 y 287 (1979).

a la riqueza, al placer o al sexo, en lugar de darles el lugar de medios tendientes a finalidades señaladas por Dios, cae en situaciones de verdadera esclavitud de aquellos valores. Y se olvida de que son valores relativos y no absolutos".

Por eso mismo, cuando el P. Laburu mencionaba una larga lista de médicos y de asociaciones profesionales de reconocido prestigio, sostenedores de la tesis de las ventajas de la continencia y de la castidad, enfatiza que la continencia pre y extramatrimonial es un precepto de la ley de Dios. Es decir, que no solamente es posible, sino que es un estricto y grave deber (loc. cit. pág. 70).

Una vez en posesión de la educación adecuada y del conocimiento de sus fundamentos, la práctica de la virtud se ve facilitada y deja de constituirse en un sacrificio. No otra cosa significa aquella frase del libro de Mohana [10], cuando expresa: "...la castidad no es una cadena de complejos, sino un puente de liberación".

También resultará importante aquella educación sexual —que debe ser impartida en forma muy especial a los novios y a los matrimonios jóvenes— a fin de que conozcan bien los deberes y las ventajas de la vida normal del matrimonio y los inconvenientes a los cuales se exponen mediante las prácticas anticonceptivas [11].

5. EL MEDICO Y EL SEMINARIO

En relación con el compromiso celibatario del sacerdote, vale la pena destacar que, en su gran tratado de Deontología Médica, el Padre G. Payen [12], al definir el celibato como la renuncia al matrimonio, se expresa así: "Tiene valor moral cuando esa renuncia va acompañada de la continencia por la cual el hombre conserva una castidad perfecta". En su detenido estudio del tema, Payen distingue tres formas de celibato, que califica, según los casos, a) como necesidad; b) como cobardía, y c) como virtud. Dejando de lado los dos primeros y las consideraciones que hace el autor a su respecto, se refiere luego a los consejos que el médico puede dar en relación con ellos. Manifiesta, además, que el celibato entra en la definición de virtud, "cuando es motivado por la viril resolución de dedicarse más completamente

[10] J. Mohana, *Vida sexual de solteros y casados*, Bs. As., Difusión, 1973.
[11] Cf F. R. Merchante, "El neomalthusianismo y el problema de los hijos" en: *IATRIA*, julio-agosto (1953), p. 145.
[12] *Deontología Médica*, Barcelona-Bs. As., Salvat, 1942.

al servicio de Dios o del prójimo y ennoblecido por la práctica constante de la más completa castidad".

Los doctores R. Biot y P. Galimard [13], entre las muchas razones que aducen para que no deje de establecerse una estrecha colaboración entre el médico y el sacerdote, manifiestan: "...que el cuidado de una vocación sacerdotal o religiosa, involucra el estudio de todos los factores biológicos que deben tenerse en cuenta, o, lo que es lo mismo, la colaboración del médico se presenta como indispensable, a nuestro entender. Sin extralimitarnos, creemos que la medicina tiene mucho que hacer en el seminario, el noviciado y el convento. Sobre esto estamos acordes y no llegamos a extremar tanto la desobediencia al médico. Ningún Superior o Superiora negaría a uno de sus súbditos o a una de sus hijas, un examen médico, por completo que haya de ser, y sabido es que la clausura se levanta para conceder salida a una clínica quirúrgica, cuando es necesaria una intervención".

Después de muy juiciosas consideraciones sobre la función del médico para detectar, antes del ingreso, o en los noviciados y seminarios, afecciones o perspectivas patológicas que tornan desaconsejable, respectivamente, la iniciación, o la prosecución de la vida religiosa, demuestran, con un estudio de numerosas situaciones que se dan en la práctica, que debe ser muy estrecha la colaboración entre el médico y el maestro de novicios o el director del seminario. El primero será quien haya de dictaminar sobre la salud general del aspirante y las objeciones o contraindicaciones que pueden surgir de sus exámenes y recursos técnicos. Mediante los mismos, el médico podrá llegar a sospechar o presumir que tal o cual candidato podrá presentar dificultades para la práctica de la virtud de la castidad.

Una de las bases en que tiene que apoyarse la decisión para la vida religiosa, será el conjunto de datos emanados de un buen estudio psicológico de los aspirantes.

Sus conclusiones a veces no pueden surgir de un solo examen médico. A menudo se necesitarán varias y aun muchas sesiones, o diversos estudios complementarios (análisis, electroencefalogramas, etc.). Pero la decisión será el producto de un profundo conocimiento de la salud física y de la salud mental del aspirante. Y las conclusiones al respecto, serán la resultante de un juicio amplio y sereno, en el cual el maestro o la maestra de novicios tomarán en cuenta aquellos informes técnicos del médico, más lo que surja de un prolongado período de observación res-

[13] *Guía médica de las vocaciones sacerdotales y religiosas*, Bs. As., Desclée de Brouwer, 1948.

pecto a la resistencia orgánica y a los caracteres psicológicos del candidato.

No voy a entrar en detalles técnicos muy interesantes, aun desde el punto de vista de un trabajo de divulgación para ambientes no especializados. Pero considero que será muy interesante recordar, como lo estudian muy bien Biot y Galimard que la consagración a la virtud de la castidad implica una triple renuncia: a) fisiológica; b) afectiva, y c) a la paternidad o a la maternidad. Como no es esta la ocasión para analizar todos los importantes detalles de estos diversos tópicos, me limitaré a mencionar, respecto del tercero, que aquella nobilísima renuncia del sacerdote o de la religiosa, será compensada con creces, por la abundancia de situaciones equiparables a verdaderas paternidades o maternidades espirituales y de adopción, que les reservará la vida consagrada.

6. LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA CASTIDAD Y EL CELIBATO

También prueba la actualidad del tema, como mencionaba al comienzo, el lugar de preferente atención que la Iglesia ha dispensado al mismo en el Concilio Vaticano II, cuando se ha referido a cuestiones de sexualidad y a sus relaciones con la sana doctrina moral y a la acción pastoral en dicha materia. En dicho Concilio se consideró que el celibato consagrado es una manera eminente de dedicarse sólo a Dios con el corazón indiviso. Y luego se insiste en que la castidad no debe reducirse a una actitud exterior. Por eso se destaca que la castidad es una virtud, cuya práctica por el varón (y también por la mujer), "cuando la vida del individuo se halla orientada por normas morales sólidas, es una virtud natural, y, por lo tanto, posible, aunque su práctica sea difícil.

Anteriormente, el gran Pío XII había formulado enjundiosas consideraciones sobre temas de sexología, a los cuales iluminó, en varias alocuciones, con su palabra serena y precisa, con su extraordinaria versación y una no menos admirable capacidad de síntesis [14]. Pero se ocupó específicamente de la castidad, cuando, en 1954, dio a conocer su Encíclica *Sacra Virginitas*, que comienza: "La santa virginidad y la castidad perfecta, consagrada al servicio divino, se cuentan sin duda, entre los tesoros más preciosos dejados como en herencia a la Iglesia por su Fundador".

[14] Cf. *Cuestiones de moral conyugal*, Madrid, Ed. Atenas, 1972.

El Papa Pablo VI produjo uno de los documentos más completos y esclarecedores sobre la materia [15]. Es un estudio que no puede dudarse en calificar como exhaustivo, sobre los orígenes del celibato, sus fundamentos, su justificación, y las objeciones de que ha sido objeto. En dicha encíclica, S. S. Pablo VI, analiza y refuta, con magistral autoridad, numerosos argumentos que se han opuesto a la posición de la Iglesia, diciendo, entre otras cosas: "Semejante coro de objeciones parece que sofocaría la voz secular y solemne de los Pastores de la Iglesia, de los maestros de espíritu, del testimonio vivido por una legión sin número de santos o de fieles ministros de Dios, que han hecho del celibato objeto interior y signo exterior de su total y gozosa donación al ministerio de Cristo". Y agrega, poco después, al referirse a la magnífica realidad de los innumerables ministros sagrados comprometidos voluntariamente a la observancia de la perfecta castidad, que se trata de "castidad vivida no por desprecio del don de la vida, sino por amor superior a la vida nueva que brota del misterio pascual; vivida con valiente austeridad, con gozosa espiritualidad, con ejemplar integridad, y también con relativa facilidad".

Y, algo más que abona nuestra modestísima postura, coincidente con la de aquellos sacerdotes que piden más argumentos en los cuales apoyar su fidelidad empeñada, son también esos párrafos en los cuales Pablo VI invita a "los estudiosos de la doctrina cristiana y a los maestros del espíritu y a todos los sacerdotes capaces de las intuiciones sobrenaturales sobre su vocación, a perseverar en el estudio de estas perspectivas y a penetrar en sus íntimas y fecundas realidades, de suerte que el vínculo entre el sacerdote y el celibato, aparezca cada vez mejor, en su lógica, luminosa y heroica, de amor único e iluminado hacia Cristo Señor y hacia su Iglesia".

Por todo lo que precede, se puede afirmar que no se oculta a la Jerarquía Eclesiástica, ni los caracteres de la sexualidad en el ser humano, ni las dificultades prácticas para la realización de una ética sexual verdadera y sin concesiones, ni desviaciones, por frecuentes que ellas sean. Así, por ejemplo, el Card. F. Seper y el Arzob. J. Hamer, Prefectos en ese entonces de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su valioso trabajo [16], que les encomendara Pablo VI, se expresan así: "La persona humana, según los datos de la ciencia contemporánea, está en tal medida marcada por la sexualidad, que ella es parte principal entre los factores que caracterizan la vida de los hombres. A la

15 Enc. *Sacerdotalis coelibatus.*
16 *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*, 1975.

verdad, en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres, en el plano biológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad. Por esto, como se puede comprobar fácilmente, la sexualidad en nuestros días, es tema abordado en libros, seminarios, revistas y otros medios de comunicación social. Al mismo tiempo, ha ido en aumento la corrupción de costumbres, una de cuyas mayores manifestaciones consiste en la exaltación inmoderada del sexo, en tanto que, con la difusión de los medios de comunicación social y de los espectáculos, tal corrupción ha llegado a invadir el campo de la educación, y a infectar la mentalidad de las masas.

"Si en este contexto han podido contribuir educadores, pedagogos o moralistas a hacer que se comprendan e integren mejor en la vida los valores propios de uno u otro sexo, ha habido otros que, por el contrario, han propuesto condiciones y modos de comportamiento contrarios a las verdaderas exigencias morales del ser humano, llegando hasta a dar favor a un hedonismo licencioso. De ahí ha resultado que doctrinas, criterios morales y maneras de vivir conservadas hasta ahora fielmente, han sufrido, en algunos años, una fuerte sacudida, aun entre los cristianos, y que son hoy numerosos los que, entre tantas opiniones, que contrastan con la doctrina que han recibido de la Iglesia, llegan a preguntarse qué es lo que deben considerar todavía como verdadero".

A lo largo de su importante trabajo, ambos autores dan sólidos fundamentos para jerarquizar la castidad y reiteran conceptos evangélicos, que siempre iluminarán los caminos de la vida. Y para ayudarnos en su recorrido, encomian el fomento de la devoción a la Inmaculada Madre de Dios, como fuente de favores y fortaleza para el espíritu humano.

7. VOCES REVISIONISTAS SOBRE LA CASTIDAD Y EL CELIBATO

No debe causarnos extrañeza el referido repunte que han tenido, en estas últimas décadas, algunos preconceptos "revisionistas" y equivocados, acerca de las ideas clásicas de la Iglesia sobre el celibato. Por eso, el Padre Basso, en una comunicación personal, acertadamente manifestó "que ciertos prejuicios sobre el celibato —más desde el punto de vista psicológico que clínico— provienen de la propaganda pansexualista del psicoanálisis freudiano ortodoxo, en este punto, muy simplista".

También hay que decir que ese pansexualismo materialista, erróneo y generalizado, ha provocado reacciones opuestas. Así, por ejemplo, el erudito escritor que es el doctor L. Pita Romero [17], mediante esa prosa tan ágil como elegante con que deleitan sus artículos y conferencias, al referirse a la "promesa" que debe ser el noviazgo (nunca un ensayo nupcial), se expresaba así: "El sexo ha sido enaltecido en términos muy superiores a su valor real. Ya hacía tiempo que se preparaba esta franquicia. Freud proyectó su sombra —no nos atrevemos a decir su luz— sobre la ciencia contemporánea, llevando lo sexual a una jerarquía probablemente exagerada".

No quedan dudas respecto a la existencia de numerosos flancos débiles en el freudismo ortodoxo, dadas ciertas contradicciones, falta de rigorismo científico, o premisas sin fundamentos sólidos —que resultan verdaderas arbitrariedades— en que ha incurrido el autor del psicoanálisis moderno. Así lo ha demostrado el P. Laburu, en su curso sobre Anormalidades del Carácter [18]. Allí se mencionan opiniones demoledoras para el quehacer freudiano primitivo, como son las de Janet, Delage, Stern y otros; y hasta de sus propios discípulos, que rectificaron a Freud, como Alfred Adler, el creador de la escuela psicogenética, o como Karl Gustav Jung, que se convirtió en uno de los más enconados detractores de su maestro vienés.

Y si a estas fallas de todo el andamiaje de la doctrina psicoanalítica, se le agrega el reconocimiento, por su mismo autor, de la inconsistencia de sus propias interpretaciones de los fenómenos oníricos u otros, ello bastará para refutar algunos de sus excesos, o, al menos, para estar prevenidos frente a los mismos.

Por añadidura, se nos ofrece otro aspecto del panorama de la práctica del psicoanálisis, en esa lamentable derivación mercantilista de técnicos que han desviado su actividad en este campo, hacia un terreno utilitario.

Sin embargo, creo que es justo reconocer la utilidad que, en casos limitados, y muy bien seleccionados, puede prestar el psicoanálisis para el tratamiento y, principalmente, para el diagnóstico de ciertas alteraciones de la personalidad y algunos conflictos del subconsciente o vinculados con ellos. Por eso Cafferata dice que "dada la delicadeza de la materia y la enorme trascendencia para la personalidad, sólo debe ser empleada (la técnica psicoanalista) cuando hay una indicación seria, una probabilidad relativa de éxito, y un profesional de conciencia" [19].

[17] "Defensa de la novia", en *La Prensa*, Bs. As., 21-1-1976.
[18] Montevideo, Ed. Mosca Hnos., 1941.
[19] "Doctrina católica y psicoanálisis", en *IATRIA*, 116 (1953), p. 8.

En otro trabajo sobre esta materia [20], comentaba Cafferata, casi a la letra: Es cierto que los esfuerzos del psicoanalista sincero y preparado, se dirigen a liberar al ser humano de esa carga de irracionalidad que le impide reconocerse tal cual es, con su dolorosa carga de odios primitivos, de egoísmos, de celos, o de envidia, que le tapan los ojos del intelecto y le amarran o bloquean el corazón para el gesto generoso, para reconocer las cualidades del prójimo, con la limpieza y frescura del auténtico pobre de espíritu de las Bienaventuranzas.

Nos llevaría muy lejos el hacer más consideraciones sobre los aspectos positivos de los descubrimientos de Freud. Otro tanto podríamos agregar acerca de los errores del freudismo ortodoxo. En medio de una abrumadora producción bibliográfica, disponemos de buenas y breves síntesis, por ejemplo, en las obras de López Ibor y su escuela [21].

Pero no queremos dejar de recordar, pues se relaciona con lo precedente, que el Decano de la Facultad de Derecho de la U. C. A., doctor Santiago de Estrada, en su trabajo Celibato y Fidelidad [22], después de muy atinadas reflexiones filosóficas y de importantes referencias históricas sobre el tema, se manifiesta así: "Dígase lo que se quiera, lo cierto es que los ataques al celibato provienen, invariablemente, del egoísmo o de la sensualidad, de un no-querer-ser-perfecto, de un buscar la solución matrimonial no como un renunciamiento al propio albedrío, en aras de un grande, inmenso amor, sino como una cómoda forma de rehuir la lucha cotidiana contra los bajos instintos, el terror a la soledad y el taedium vitae. No son ataques provenientes de un afán de superarse o de participar de los frutos de un sacramento, sino del temor, del apocamiento, de la falta de confianza en el poder de la gracia, del olvido del valor ejemplar innato de toda existencia sacerdotal".

Y ya que hemos mencionado el "terror a la soledad", como una de las situaciones que podría considerarse una dificultad para el sostenimiento de la vida celibataria de sacerdotes o de religiosos, me parece oportuno recordar lo contrario: la soledad no debe reputarse cual elemento negativo, como es el vacío. Lejos de equipararse al mismo, y, menos aún, de tomarla como un sinónimo de vacío, debemos pensar que la soledad constituye la

[20] "Algunas reflexiones en torno al quehacer psicoanalítico", en *IATRIA*, 166 (1974), p. 49.

[21] Cf. J. J. López Ibor, *La agonía del psicoanálisis*, 5ª ed., Madrid. Espasa Calpe, 1973; J. J. López Ibor y colab., *El libro de la vida sexual*, Barcelona, Danae, 1977.

[22] En *Universitas*, 24 (1970).

mejor de las oportunidades o de las ocasiones para acercarse más a Dios, mediante la oración y la meditación.

No podemos dejar de recordar, asimismo, que las grandes obras de la humanidad, las mejores producciones de la mente del hombre y de la mujer, en su inmensa mayoría, no han surgido en el bullicio de las aglomeraciones, ni aun en los grupos reducidos de personas, sino en el silencio y el recogimiento de la soledad, buscada como condición para hacer más factible y más efectivas las concepciones del pensamiento.

8. MAS OPINIONES DE AUTORIDADES DE LA IGLESIA

En lo tocante a la jerarquización de la espiritualidad del sacerdote y a los fundamentos sólidos de la misma, considero que no debemos dejar de releer la actualización de los méritos de aquellos renunciamientos de quienes se consagran a la vida religiosa, efectuados por el entonces Cardenal Karol Wojtyla en sus alocuciones que fueron recopiladas en un volumen titulado La Fe de la Iglesia [23]. Ya anteriormente había abordado este tópico, con otros del mayor interés, condensados en un libro llamado Signo de Contradicción [24].

Pero donde el actual Santo Padre, felizmente reinante, se explaya en profundas y magistrales consideraciones sobre la castidad y otros aspectos del amor, es en su obra Amor y Responsabilidad [25]. Lamento que, por los caracteres de este resumen, no pueda explayarme en la difusión de muchas de sus ideas, cual lo han hecho diversos comentaristas, como el Dr. Jerz Golkovski [26], profesor de Etica en la Universidad Católica de Lublin, y otros autores.

A fin de dar más fundamentos a la posición que debe tener el ser humano bien instruido e informado acerca de las escalas de valores que integran nuestra personalidad, y de que se destaque bien la jerarquía que en dicha escala debe tener la sexualidad, será necesario conocer todos esos valores lo más a fondo posible. De tal manera, ese mejor conocimiento solidificará nuestra convicción acerca de las bases sobre las cuales se apoya la castidad como un deber y como una virtud.

23 Ed. EUNSA, Pamplona, 1979.
24 3ª ed., Madrid, B. A. C., 1979.
25 10ª ed., Madrid, Razón y Fe, 1969.
26 "El pensamiento de Karol Wojtyla" en *La Nación*, Bs. As., 16-3-1980.

Por eso no resisto a la tentación de transcribir siquiera unas pocas frases de aquella obra: "Podemos juzgar y afirmar que la tendencia sexual es una fuerza específica de la naturaleza, pero no podemos pensar ni afirmar que no tiene ninguna otra significación fuera de la biológica. Porque esto no es verdad. La tendencia sexual tiene un sentido existencial, porque está estrechamente ligada a la existencia del hombre, a la de toda la especie HOMO, y no únicamente a la fisiología o a la psicofisiología del hombre, de la que se ocupan las ciencias naturales. La existencia, en cambio, no constituye el objeto propio y adecuado de ninguna ciencia natural. Cada una de ellas no hace más que admitir la existencia como un hecho concreto, comprendido en el objeto que ella examina. La existencia misma es el objeto de la filosofía, que es la única que se ocupa del problema de la existencia en cuanto tal. Esta es la razón por la cual la filosofía es la que nos pone ante los ojos la visión completa de la tendencia sexual, estrechamente vinculada a la existencia de la especie HOMO, y dándonos, de este hecho —como acabamos de decir— no sólo un carácter biológico, sino también existencial. Esto es capital para la apreciación de la importancia de esta impulsión, apreciación que tiene consecuencias en el terreno de la moral sexual. Si la tendencia sexual no tuviese sino un significado 'biológico', podríasela considerar como un terreno de deleite, podría admitirse que constituye para el hombre un objeto de placer, en la misma proporción que los diversos naturales vivientes o inanimados. Pero, pues que posee el carácter existencial, pues que está ligada a la existencia misma de la persona humana, bien primario y fundamental de ésta, es preciso que esté sometida a los principios que obligan a toda persona. Así que, por más que la impulsión está a la disposición del hombre, este nunca debe hacer uso de ella si no es por el amor a una persona, ni —menos todavía— en contra de dicho amor" (pág. 51).

Y en otro lugar el Santo Padre afirma... "hemos llamado la atención sobre el hecho de que la práctica de la virtud permanece estrechamente ligada a esa virtud cardinal que Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, ha llamado templanza".

Pocas páginas antes manifestaba: "Con mucha frecuencia se entiende la castidad como un freno ciego a la sexualidad y a los impulsos carnales, que rechaza los valores del cuerpo y del sexo hacia lo subconsciente, donde esperan la ocasión de explotar. Esta es una falsa concepción de la virtud de la castidad. Si no se la practica más que de esta manera, la castidad crea realmente el peligro de semejantes 'explosiones'. A causa de esta opinión falsa, se piensa muchas veces que la virtud de la castidad tiene un carácter puramente negativo, que no es más que una

serie de 'no'. Al contrario, desde luego es un 'sí' del que enseguida resultan los 'no'. El desarrollo insuficiente de la virtud de la castidad, se traduce por el hecho de que se tarda en afirmar el valor de la persona, y de que se deja la supremacía a los valores del sexo que, al apoderarse de la voluntad, deforma la actitud respecto de la persona del sexo opuesto. No se puede reconocer ni experimentar el pleno valor del cuerpo y del sexo, más que a condición de haber realzado estos valores al nivel de la persona. Y esto es, precisamente, esencial y característico de la castidad".

Posteriormente, el Jueves Santo de 1979, el Papa Juan Pablo II se dirigió a todos los sacerdotes en una carta cuya lectura sería ocioso recomendar, y en la cual impresiona la insistencia con la cual manifiesta que "es necesario convertirse cada día, lo cual significa dar cuenta también de nuestras negligencias y pecados, de la cobardía, de la falta de fe y esperanza, de pensar únicamente de 'modo humano' y no 'divino'. Convertirse quiere decir orar y no desfallecer. La oración es en cierta manera la primera y la última condición de la conversión, del progreso espiritual y de la santidad. Tal vez en los últimos años —por lo menos en determinados ambientes— se ha discutido demasiado sobre el sacerdote, sobre el valor de su presencia en el mundo contemporáneo, etc., y por el contrario, se ha orado demasiado poco".

9. EL SACERDOTE Y LA AFECTIVIDAD

En lo tocante al aspecto afectivo en la vida del sacerdote y a sus vinculaciones con la sexualidad, me parece oportuno aludir a algunas consideraciones de un importante trabajo del P. K. Rahner[27]. Dicho autor manifiesta: "El matrimonio feliz, descansa en las bases, mutuamente silenciadas, de la soledad y la renuncia. Quien hace de su celibato, con la gracia de Dios, una cuestión de amor desinteresado, es tan feliz como se puede ser en el matrimonio: encuentra la 'perfecta alegría' de quien sabe llorar pacíficamente. El celibato no brota de una preocupación sexual subterránea, ni de un secreto dualismo, ni de una subestimación de lo sexual. Cuando más se profundice en el misterio profundo del matrimonio, mejor aparecerá la esencia íntima del celibato y su gran porvenir. El dulce don de la vida que es el matrimonio, es dejado en la esperanza de la vida eterna, y precisamente sabiendo que esta vida eterna es un don de Dios, que está dispuesto a dar a todos".

[27] "El celibato del sacerdote secular", en *Criterio*, 24 agosto de 1967.

Después de redactado todo lo que precede, me fue dado conocer el magnífico aporte de J. M. Caride, a la Primera Convención del Distrito 100 de Serra Internacional, "Apoyo integral al sacerdote a lo largo de toda su vida". Me parece oportuno intercalar aquí algo de lo que expresa dicho autor:..."Debemos tener en cuenta que el sacerdote es 'otro Cristo entre nosotros', por lo que se le debe rodear de un ambiente de respeto, consideración y atención, que facilite su acción apostólica, dentro de un marco de verdadera piedad y perfecta unión con Dios". Se refiere Caride a las diversas actitudes y maneras de apoyar al sacerdote joven, al adulto, al que actúa en medios rurales y al anciano o enfermo. Respecto a los primeros, refiriéndose al aspecto afectivo, dice así: "Al sacerdote recién ordenado, y durante los primeros años de su acción apostólica, deberá rodeárselo de un ambiente de sana amistad. Su juventud e inexperiencia requiere de los laicos un trato serio, sin camaraderías ni excesiva familiaridad con jóvenes de ambos sexos y especialmente del opuesto, recibiéndolos en las familias con cariño, sí, pero siempre en un plano de respeto y dignidad que lo distingan del resto de sus miembros, no olvidando que los sacerdotes 'están en el mundo, pero no son del mundo' ".

A modo de colofón podríamos decir: quiera Dios que todo lo precedente sirva como un motivo más de reflexión acerca del tema tratado. No es otra la finalidad de este modesto esfuerzo realizado para recopilar un conjunto de elementos —aparte de muchos otros de los cuales podríamos disponer— para llegar a las siguientes

CONCLUSIONES

1) La castidad es posible a pesar de las dificultades para su cumplimiento y su cultivo.

2) Los jóvenes deben saber que la doctrina de la Iglesia y su ética sexual, invita al cultivo de la castidad y recoge las autorizadas opiniones de distinguidos médicos que niegan influencias desfavorables al ejercicio de la castidad sobre la salud física o mental.

3) La educación de la voluntad y de la inteligencia y el auxilio de las fuerzas sobrenaturales, son factores básicos para llevar a cabo dicha virtud.

4) Al abrazar la vida religiosa, y, sobre todo, el sacerdocio, en un acto de responsable y libre elección, el aspirante a

esa meta ansiada de su consagración, sabe que ella está condicionada por el compromiso de no contraer matrimonio y de observar continencia, jerarquizada hasta el nivel de la virtud que es la castidad.

5) El sacerdote católico tiene de por vida, como ejemplo cumbre, al cual trata de imitar, a Jesucristo, paradigna supremo, sacerdote máximo y divino exponente del celibato.

6) Los laicos debemos aproximarnos al sacerdote, evitando intimidades peligrosas, pero brindándole el mayor afecto de una amistad fraterna.

7) Es indiscutible la necesidad de que el sacerdote dedique todo su tiempo y concentre toda su actividad en las funciones específicas de su condición, que podríamos sintetizar en dos palabras: Evangelización y Apostolado.

FERMÍN RAÚL MERCHANTE



NATURALEZA, ORDEN POLITICO Y SERVICIO A LA PATRIA *

De entre los muchos aspectos posibles de desarrollo dentro del tema que se me ha asignado en este simposio, elijo hacer unas breves reflexiones centradas en esta tesis: *"el orden natural de la praxis política exige la orientación de ella al bien de la Patria".*

NOCION Y ESPECIES DE ORDEN

El *orden* ha sido definido como la disposición conveniente de una pluralidad. Podemos hablar de una casa ordenada, de una exposición ordenada, de un Estado ordenado, de un hombre ordenado, según que los distintos elementos de la casa, de la exposición, del Estado, o las partes del hombre o su actividad (*"pluralidad"*), se ubiquen o se dispongan convenientemente (*"relación* a" o "con"), esto es, se relacionen debidamente (según el *criterio ordenador*). Se nos han aparecido, entonces, los elementos del orden: pluralidad, relación, criterio ordenador. Elementos que se darán sea en los órdenes *estéticos* (v. gr. una biblioteca o conjunto de libros, que están allí, ordenados o no) o *prácticos* (v. gr. una orquesta que ejecuta ordenadamente sólo si cada instrumento entra en su tiempo justo, con la fuerza justa, para que del orden de la actividad de los instrumentistas resulte una bella ejecución).

ORDEN POLITICO

Una especie de orden es el orden *político,* que es no un orden que el hombre meramente contemple sino que él *construye,*

* Texto de la ponencia presentada al Simposio sobre "El descubrimiento del orden", desarrollado los días 5 y 6 de noviembre de 1984 organizados por OIKOS en Buenos Aires.

o sea que es un orden *práctico*. Los ciudadanos integran ese orden en concreto; ellos actúan relacionados en pos del fin. Para el estudio del orden político se requiere tematizar el fin, las normas, las actividades, los sujetos, los políticos.

ORDEN POLITICO Y LIBERTAD

El orden político radica principalmente en la *praxis política* articulada según las normas y en pos del fin o los fines, que es praxis *humana*, o sea, *libre*. El orden político es, en cierto sentido "un orden de libertades".

ORDEN POLITICO Y NATURALEZA

La *naturaleza* del hombre es la de un ente libre. La libertad, siendo posibilidad de elección, le ha sido *dada* al hombre. Y, claro está, el hombre es libre pero no es libertad: hay muchos aspectos no libres en el hombre.

La "naturaleza", que acabo de evocar, es entendida entonces en una de sus acepciones: como *"lo-dado"*.

Pero en la naturaleza, así como *"hay la libertad"* (lo dado), hay exigencias a fines perfectivos que no son cualesquiera fines el hombre se proponga. La perfección del hombre no se logra andando u obrando de cualquier manera sino ajustándose a ciertas *normas* que lo conducen a los *fines*. A los fines *rectos*, que no son cualquier fin. Aparece aquí otro aspecto de "natural", como lo dado sí pero como el fin-dado o, mejor, como *fin natural debido*, que en el orden político es la *paz* entendida en el rico sentido agustiniano, o el bien común político. No puede, entonces, moralmente el hombre, por una exigencia de su naturaleza, establecer cualquier fin a la polis sino el verdadero.

La tarea política es *cultural* en el sentido de que es un cierto "cultivo" a partir de *lo dado*.

NATURALEZA Y PATRIA

Y entre eso dado al hombre está, ante todo, su *parte material*, en la que coincide de algún modo con la naturaleza física, y de algún modo con los demás animales. De ahí que el hombre, espíritu-en-la-materia, espíritu encarnado, esté relacionado constitutivamente con la naturaleza material, con la naturaleza como lo opuesto al espíritu. Incluso, en ese sentido, necesita comer y,

entre otras cosas, habitar un lugar geográfico determinado. La actividad política se asienta necesariamente en un *territorio*, que es desde luego algo material.

Su condición espiritual, sin embargo, hace que la vinculación con el territorio sea la del conocimiento y la del dominio, y, por su estructura sensible, la del sentimiento.

El hombre no nace nunca "de fojas 0"; en bella fórmula de Maurras que no hace sino evocar el tratado tomista de la piedad, nace *deudor*. Y las primeras deudas se manifiestan con los padres, de los cuales proviene, y con la comunidad en que nació.

La comunidad en la que nació, asentada en el territorio, no es, claro está, la-tierra-material, pero se asienta en la-tierra-material. Pues esa comunidad se configura según la tierra, tomando aquí a "tierra" en un sentido más amplio, como el conjunto de elementos materiales en que el hombre se desenvuelve. Y un aspecto de la relación hombre-tierra y comunidad-tierra es la que aparece en la noción de "tierra de los padres", la tierra-materia-en-la-que-están-los-huesos-de-los-padres. De ahí la primera noción de *Patria*. Un aspecto del "descubrimiento de la naturaleza" (tema de este simposio) en el orden político, es el "descubrimiento de la patria" como tierra de los padres (Cicerón), como algo dado.

Es por nuestra naturaleza material que los nombres que designan realidades espirituales son tomados de las materiales. Así, inteligir es "intus" "legere", leer dentro. En el mismo sentido, Patria es, primariamente, "tierra de los padres". Pero los padres, los ascendientes, los muertos, han hecho una historia, elaborado un lenguaje, constituido unas costumbres, una cultura y una tradición; ellos nos hacen un legado. Ese patrimonio espiritual es también la Patria. Es algo que cada uno de nosotros lleva consigo desde que nace, que es como una segunda naturaleza.

Pero algo dado dirigido a entes libres que advierten en la Patria *exigencias a cumplir* en ejercicio de su libertad, mandatos, normas.

La Patria está constituida ya, de algún modo, por los antepasados. Pero también por los que hoy se incorporan a ella y en ella tienen una *tarea*, una praxis política, que realizar.

Esa praxis política tiene exigencias determinadas que son universales, para todos los hombres. Pero que cada hombre las realiza no en forma universal y abstracta, sino concretamente y teniendo en cuenta las circunstancias concretísimas. Porque la Patria concreta de cada hombre, que es dada y que normalmente

no se elige, en eso que tiene de dado contiene exigencias concretas a realizar, contiene mandatos, contiene un legado con mandas muy fuertes, contiene *exigencias finalísticas.*

PATRIOTISMO

El patriotismo es, sí, un natural *sentimiento* del hombre. Sentimiento que puede hacerle llorar ante su bandera. Aquí aparece el patriotismo como "lo espontáneo" (José Antonio), pero está también "el patriotismo de lo difícil" (ibídem), pues si el corazón tiene sus razones que la razón no entiende, "también la inteligencia tiene su manera de amar, como acaso no sabe el corazón" (ibídem). Hay un amor de la patria que tomísticamente ubicaríamos como amor-pasión, "muy dulce, como un dulce vino" (de nuevo J. A.) pero que si no se regula por un "patriotismo superior" (agregamos nosotros), "tiende a disolverse" (J. A.). Ese "amor superior", que llamamos nosotros, es el "amor a la Patria como empresa", a la Patria "como destino". Tenemos, aquí, una cierta conjunción de los aspectos dados y a construir, y, a la vez, de los elementos sensibles y los intelectuales. Y esos elementos intelectuales que no son necesariamente discursivos o de "conocimiento frío", sino "connaturales", que nos hacen *"sentir la Patria"*, como enseña Castellani que la sentía Lugones: "el primero de todos en la Argentina sentía la Argentina D. Leopoldo Lugones. No sólo la Argentina paleontológica y aparente, pero la otra; la viva, la en marcha, la nueva Argentina".

La acentuación del "patriotismo superior" no es otra cosa que la *piedad,* o sea algo muy superior al sentimiento, una *virtud,* que es siempre el sometimiento del hombre al orden de la razón.

PATRIA Y ESTADO

Se habrá advertido, por las citas hechas, que el análisis del orden político, en cuanto se lo hace en términos de "patria" y "patriotismo", tiende a deslizarse por la senda de *lo poético.* ¿Será cierto entonces que la Patria es sólo una "representación mítica" del Estado?

No lo creemos. Pensamos, por el contrario, que si se acepta una cierta real *sinonimia, al menos en nuestro caso nacional,* entre Patria y Estado, sólo se acentúa, al hablar de Patria, la rica concretidad intransferible de la comunidad política que en sus elementos *recibidos* contiene *exigencias* por realizar. Se acen-

túa la dependencia del orden político al orden moral, al insistir en los deberes del patriotismo, que en casos se manifiestan como exigencias de justicia, pero que exceden, como el orden político excede en esto al orden jurídico, el solo orden de la justicia.

De esta forma se acentúa la concretidad de los deberes y se rechaza la tendencia *racionalista* abstractista que parece desmerecer las exigencias patrióticas en virtud de que mi patria pudo ser otra. Mi patria, como mi madre, no es menos mi patria por ello (porque pudo ser otra); los hechos contingentes están en la base de las realidades y de las exigencias más universales de los hombres.

PATRIA Y POLITICA

Es necesario que se insista fuertemente en que las exigencias patrióticas son *exigencias políticas*, pues a menudo se suelen separar injustificadamente los campos: el patriotismo es visto como mera y degradada y peyorativa "cosa poética", o cosa de la escuela primaria o secundaria, más o menos romántica, mientras a la política se la concibe como yendo por otro camino, el de las "realidades que pesan", el desarrollo inhumano del poder y de la economía, el mundo serio y trágico de "los adultos".

Así puestas las cosas, el descubrimiento del orden en la sociedad política es el descubrimiento de las exigencias que en la praxis política tiene el servicio de la Patria. El orden natural de la actividad política se nos exhibe, entonces, como el debido orden práctico del servicio de la Patria. La formulación tomista del bien común político o la paz como fin del Estado puede traducirse, entonces, acentuando la dimensión concreta, en *el bien de la Patria como fin de la praxis política.* Ese es el recto orden práctico, el que se ajusta al verdadero fin. Y ése es el verdadero fin.

Está muy claro que lo que decimos puede merecer el menosprecio de muchos politólogos o políticos, a quienes la concepción antropocéntrica del hombre no sólo ha desligado de Dios, sino también de la Patria y de la verdadera política. Se advierte en ellos y debido a ellos una verdadera *crisis del patriotismo.* Ella es producida por innúmeras *causas morales*: las dejaríamos sin mencionar si no fuera porque en materia de conocimiento práctico quien no vive como piensa termina pensando como vive. De todos modos, se hace necesario repensar estos temas para justificar filosóficamente nuestros deberes y esclarecer a quienes, rectificada su voluntad, han sido empero educados en el descreimiento

respecto de la Patria. Una de las expresiones más afamadas de ese pensador tan patriota y tan argentino en todo, en su lenguaje y en su corazón, el ya citado P. Castellani, fue la que nos impuso, como legado patriótico, el "sacro deber de pensar la Patria", una de cuyas formas concretas y primeras es reivindicar filosóficamente la noción misma de Patria, que resulta básica para toda praxis política.

PATRIA Y CONCEPCION BURGUESA

La concepción burguesa dominante, con su aprecio desordenado de ciertas cosas materiales, comporta como paradójicamente el desprecio de la tierra de los padres, y el ensalzamiento de la paz burguesa, que no es el verdadero fin de la Patria, y por la cual la paz burguesa nos propone sacrificar la integridad territorial, la justicia y el honor. Un aspecto psicológico y sociológico digno de consideración, que viene a corroborar que el patriotismo resulta una exigencia natural del espíritu humano, es el patriotismo que exhiben sectores importantes de nuestro pueblo (generalmente los no universitarios) cuando algún hecho excepcional le permite aflorar y romper el esquema mental y no sólo mental, artificial y antinatural, que lo comprime. El hecho no tendría nada de extraño si no fuera porque se ha pretendido educar a nuestro pueblo en aquella concepción burguesa, impregnada de ideologismo: la identificación de la Patria con la libertad, con el lugar donde estoy mejor, con la humanidad, con la constitución (escrita), todo lo cual implica la negación de la verdadera patria. Para ese modo *ideológico* de pensar, carece de sentido casi la expresión "traición de la Patria" y el mismo artículo correspondiente del Código Penal. De persistir en esa concepción se puede perder no sólo la noción de patria, no sólo el honor, sino también la riqueza material, pues —gloso aquí a Irazusta, Burke y Estanislao Zeballos— al medir nuestros esfuerzos por nuestras meras "conveniencias" crematísticas y los valores burgueses, sufriremos la injusticia de los países que miden sus esfuerzos ante todo por su "existencia", y obran con honor y patriotismo.

PATRIA Y DIOS

Si hay deberes insoslayables, políticos, jurídicos, morales, para con la Patria, que nuestra razón formula como espontáneamente, naturalmente, el descubrimiento de la *Causa* de la naturaleza, de la causa de las inclinaciones a fines perfectivos naturales, de nuestros deberes patrióticos, no puede restar un

ápice de aquellas exigencias. Más bien las justifica debidamente con la comprensión de su último significado, el significado de que la paternidad de la Patria es participación de la Paternidad Divina y de que el amor a la Patria es participación del Amor de Dios, que es la causa primera y principal de nuestros deberes (Santo Tomás). El amor a la Patria se nos presenta así como una exigencia de los mandamientos divinos y del amor divino.

No es ocioso —se comprenderá—, referirnos entonces a una cierta "ideologización religiosa" a la que asistimos, en que el olvido de la auténtica filosofía realista y de una teología asentada en ella, ancladas ambas en la contemplación de la naturaleza, ajenas a todo nominalismo, que sabe aunar la multiplicidad en la jerarquía y la unidad, lo espiritual y lo material, que sabe distinguir sin separar lo natural y lo sobrenatural, han confluido por querer dar fundamento teológico —desde luego falso— a cierta tendencia universalista que resulta en definitiva *apátrida.* Y esto tan luego hoy, cuanto más se habla de lo temporal y de las exigencias propias del mundo.

No está en efecto la Patria desligada de las exigencias más altas: de conducir a los hombres al Primer Principio, a Dios, al Padre, a la Patria Definitiva. Nos saldrán aquí también al cruce, quizá, no sólo los ateos combativos, o los ateos indiferentes, o las concepciones de quienes nos mirarán extrañados de que usemos este léxico tan raro a la Politología, sino incluso los que omiten toda consideración o relevancia de lo religioso bajo la cobertura perniciosa de la legitimación sistemática de todo pluralismo. Es evidente que de esa manera la praxis política queda, y en medida importante, degradada.

PATRIA Y ORDEN INTERNACIONAL

Pero así como las patrias no están desligadas del honor, no están desligadas del orden; y el patriotismo mismo, para ser virtud, no puede oponerse a las demás virtudes. "La virtud no está contra la virtud" (Ar. y Sto. T.). Queremos decir que la exigencia de que la praxis política se oriente al servicio de la patria no destruya las exigencias del *orden de justicia* y *de amistad* entre las patrias.

CONCLUSION

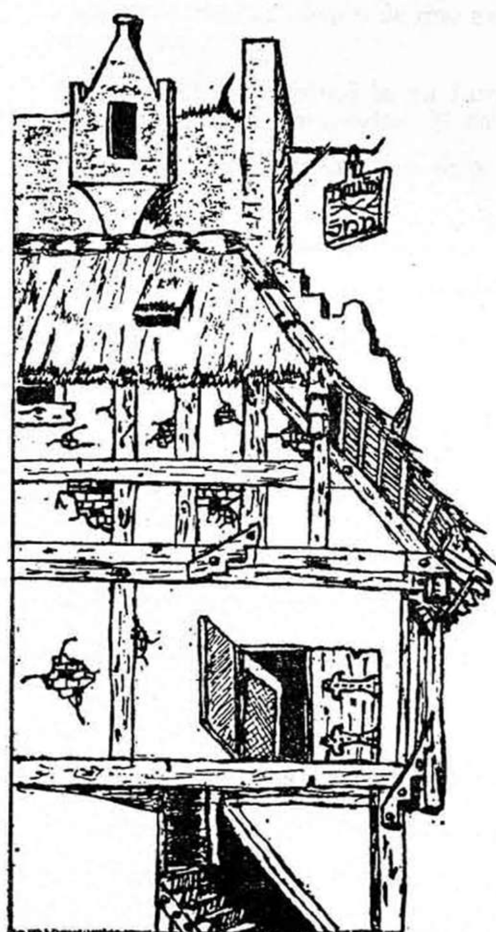
El orden natural de la política nos reconduce, señores, a la Patria, y nos reconduce a Dios. Lo demás se nos dará, quizá, por

añadidura. Como añadidura. Si se nos da. La expresión de S. Agustín de que después de Dios lo que más debe amar el hombre es la Patria, no contiene exigencias sólo morales individuales, ni es una exigencia romántica, ni implica el rechazo del orden universal entre los pueblos, sino que contiene exigencias *políticas* rigurosamente fundadas. El descubrimiento del orden en la política es el descubrimiento de que la verdad cardinal de la política es el recto servicio de la Patria. Y esto tiene, para nosotros, un nombre único, intransferible, femenino y bello, que debe ser servido varonilmente: Argentina.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ



DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



TRAS LA LUZ DEL SONIDO (I)

Aquella tarde me dispuse a matear por el solo gusto de no hacer nada. Me instalé en la galería con la parafernalia correspondiente. Cigarrillos, cenicero, pava, mate y bombilla. Y un libro para hacerme la ilusión de que en cualquier momento me iba a poner a leer.

—¿Qué es? —preguntó la ya familiar voz del druida. Como siempre, apareció de improviso. Y como siempre, sin saludar.

—Es sólo una novela... —dije.

—¿Cómo *sólo* una novela? ¿Por qué desprecia Ud. el género así? ¿De dónde *sólo* una novela?

Como se ve, no es fácil tratar con un druida.

—Bueno, este..., no es un libro *serio* —dije, desesperadamente.

—¡Hmmm! En todo caso, no será una *novela* seria. Pero Uds. los argentinos tienen que aprender de una buena vez que la novelística es el género *serio* por excelencia. ¿Se da cuenta, mi amigo?

No. No me daba cuenta de nada.

—¿Quiere un amargo? —dije, cosa de cambiar de tema.

—Le ofrezco a cambio un poco de cerveza *en serio*...

Y bueno, pensé. El día que se tome mate en la Posada, dejaríamos de ser del Tercer Mundo.

El druida leyó mis pensamientos, una vez más.

—Hoy está un argentino flor y truco —me dijo.

¡Un argentino en la Posada del Fin del Mundo!

—¡Vamos todavía! —exclamé entusiasmado.

—No. Vamos *ahora* —corrigió el hombre.

Estos gringos no entienden nada.

*
* *

Se encontraban en torno a la mesa cuatro personajes que conversaban pausadamente. Estaba Josef a quien yo ya conocía bien y que me saludó con deferencia. El anciano de barba venerable había estado antes también. Creo que le decían Platón. Nos sentamos mientras Josef nos presentaba vagamente a un francés al que designó como "Etienne" y a un cuarto hombre, que era evidentemente el connacional que decía el druida. Tenía un traje marrón convencional y fumaba en pipa mientras sonreía amablemente. Me miró con una sonrisa y me di cuenta que leía mis pensamientos. Siempre meto la pata con estas cosas.

Nos trajeron cerveza y apuré un trago pues el francés hablaba sin detenerse.

—"...a ciertos lingüistas les agradaría poder tratar del lenguaje como si no tuviese sentido, porque, verdaderamente, del sentido es de donde nacen todas las dificultades lingüísticas" [1].

Ahora habló Platón con sus enormes espaldas que daban la sensación de que jamás podría sentarse cómodamente en ningún lugar que no fuera un banquito de cocina.

—"Qué método debe seguirse para aprender a descubrir la naturaleza de los seres es una cuestión que quizás es superior a mis alcances... (pero) lo importante es reconocer que no es en los nombres sino en las cosas mismas, donde es preciso buscar y estudiar a las cosas" [2].

Etienne retomó la palabra.

—Tu discípulo, "Aristóteles habla del lenguaje parece que por primera vez —y en todo caso antes de hablar de ello en el *Organon*—, en el *De Anima* y dentro de esta misma obra, en la parte consagrada al conocimiento sensible: *El oído y su objeto*. Esta manera de proceder puede sorprender porque pensamos en la palabra hablada como algo que el hombre produce, más que como una clase de sonido que percibe" [3].

[1] Gilson, Etienne, *Lingüística y Filosofía*, Madrid, Gredos, 1974, p. 123.

[2] Platón, *Cratilo o del lenguaje*, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1972, p. 293.

[3] Gilson, Etienne, *op. cit.*, p. 95.

Josef intervino con su claridad característica. Lo miré con simpatía, pues siempre entiendo exactamente lo que quiere decir.

—"Para delimitar aún más lo que entendemos por lenguaje, podría decirse tal vez que lo que le especifica —a diferencia de la sonrisa, del fruncir el ceño, de mover la cabeza o la mano— es su carácter sonoro, su *escuchabilidad*" [4] —dijo, con una sonrisa, frunciendo el ceño, moviendo la cabeza y la mano, todo a una. El druida me pegó un codazo.

—"El sonido y el sentido cuya unión constituye la palabra no son sin embargo cosas distintas... el sentido no es una *cosa*, sólo lo es su sonido" [5] —dijo Etienne.

Ahora habló nuestro paisano, envuelto en el humo de su pipa, pues fumaba a todo trapo, como el druida.

—"Esto es precisamente lo que ocurre con la palabra, que de materia sólo tiene el soporte morfológico formado por el esqueleto de letras y sonidos, pero no por ello es algo abstracto, sino que configura la existencia de una sustancia tan concreta como la de los seres a los cuales hace referencia" [6].

Hubo un murmullo de asentimiento y yo me sentía orgulloso de ser connacional de quien hablaba con tanta autoridad ante los demás contertulios.

—Dice Cicerón que "nada está en relación tan íntima con nuestras almas como los ritmos y los sonidos, los cuales nos animan, nos inflaman, nos aplacan, nos adormecen y a menudo envuelven nuestro humor sereno o triste" [7] —continuó impávido, el hombre.

Entonces, Platón habló misteriosamente.

—"Cuando la voz llega hasta el alma, entonces, me parece, se da la formación en la virtud a la que hemos dado el nombre de música" [8].

El druida pareció entusiasmarse y, los ojos brillantes, exclamó radiante:

[4] Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir "Dios habla"?*, en *La Fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, p. 119.
[5] Gilson, Etienne, *op. cit.*, p. 69.
[6] Di Pietro, Alfredo, *Verbum Iuris*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1968, p. 9.
[7] Di Pietro, Alfredo, *ibidem*, p. 61, nota 72. Remite a *De Oratore*, III, 51, 197.
[8] Platón, *Las Leyes o de la legislación*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, p. 1309.

—"La música es el arte más expresivo de la vida interior, porque la vida interior a su vez de ningún modo puede comprenderse mejor que en términos musicales... hay una afinidad o parentesco, como dice Aristóteles, entre el alma y el ritmo y la armonía" [9].

Todos callaron un segundo. Después de todo, no era común que el druida hablara en serio. Sin embargo, parecía que esta vez lo serio lo divertía o que se tomaba en serio la diversión.

Josef habló en voz baja.

—"Lo real invisible, que clama por una representación corporal, tiene, sin embargo, muchos rostros" [10].

Etienne intervino prestamente.

—¡Claro! Eso hizo que sostuviera en una oportunidad que "no hay una relación necesaria entre las letras convencionalmente adoptadas y los sonidos que representan. Ni tampoco entre estos sonidos articulados o palabras y las cosas o nociones por ellas significadas" [11].

El druida comenzó en un raro "crescendo" que parecía ir desde una dudosa aprobación a la más enérgica de las amonestaciones.

—Bueno, bueno... bueno, bueno, ¡bueno!, *¡bueno!* Eso lo escribió Ud. en *Pintura y realidad* ¿no? ¡Hmmm!

El anciano de barba venerable intervino también con tono algo cortante.

—"Es preciso nombrar a las cosas como es natural nombrarlas con el instrumento conveniente y no según nuestro capricho" [12].

El galo acosado por sus contertulios se defendió como pudo.

—Bueno, sí, no, desde luego. La cosa no es fácil. "En el momento de su institución primera, el sentido vino a la palabra por la voluntad del que lo instituyó. Lo mismo hoy, el poder de significar viene a la palabra por la intención presente en el pensamiento del que habla, (pero) ...¿cómo se asocia el significado

[9] Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, F. C. E., 1957, p. 174.
[10] Pieper, Josef, *¿Qué es una Iglesia?*, en *La Fe ante el reto...*, p. 111.
[11] Gilson, Etienne, *Pintura y realidad*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 5.
[12] Platón, *Cratilo...*, p. 252.

a la voz?... la problemática del problema permanece y, a mi juicio, todavía no se han encontrado respuestas" [13].

El anciano sonrió como para sí mientras admitía que también había dudado sobre este asunto.

—"Ciertamente, yo mismo gusto de que los nombres se parezcan, cuanto sea posible, a las cosas; pero... no hay que dejarse llevar hasta violentar las palabras para hallar semejanzas, pues muchas veces se ve uno precisado a recurrir a la convención para explicar su propiedad" [14].

Josef intervino con su habitual claridad.

—"La palabra sonora, no trae *eo ipso* y necesariamente lo designado y mentado por ella, esto es, determinado concepto o determinada cosa: el agua no tiene por qué llamarse *agua*, puede denominarse *aqua* o bien *eau*. En esa relación entre el signo y lo significado hay pues un elemento de casualidad. Por el contrario, el concepto, la palabra interior, es un signo *necesario* de la cosa designada y no puede ser otro del que es; ese signo trae *eo ipso*, la cosa, siempre que se presenta... no es conocido es su formalidad como elemento mediador, y, por tanto, se ve en él lo designado, la *res*, lo real, el hecho. Sin embargo, se cumple y realiza exactísimamente el concepto de signo: en él se logra el conocimiento de algo distinto de sí mismo... (es la palabra interior la que) realiza la verdad si se entiende por tal la revelación de la realidad" [15].

El druida asintió despacio.

—Sí. Pero "...es necesario que el modo de nombrar una cosa corresponda al modo de entenderla" [16].

Platón parecía estar de acuerdo.

—"El que llegase a imitar por medio de letras y de sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, ¿no representaría lo que propiamente es cada objeto?... es preciso saber aplicar a los objetos los nombres que les corresponden, ya baste una sola palabra para un solo objeto, ya haya que combinar muchas... pero no, no seremos nosotros los que haremos esto... (es) obra de nuestros antepasados" [17].

[13] Gilson, Etienne, *Lingüística...*, p. 101, nota 6, *in fine; vide quoque*, San Alberto Magno, *Summa de Creaturis*, pars II, q. 25, arts. 1-4.
[14] Platón, *Cratilo...*, p. 290.
[15] Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir...?*, p. 125 y s.
[16] *S. Th.*, I-II, q. 7, a. 1.
[17] Platón, *Cratilo...*, p. 281 y s.

Ahora habló nuestro compatriota.

—"Dios puso las cosas a los pies del hombre. Estaban creadas, pero entre Adán y ellas había un vacío, una distancia de extranjería que se manifestaba no en una hostilidad, sino en un margen de creatibilidad, por cuanto esperaban ser más perfectas al lograr su punto de referencia esencial, esto es, aguardaban la atadura del hilo invisible que revelando su ser las ligara a la comprehensión y al dominio del hombre. Por ello es que a medida que Adán comienza a proferir sus nombres las va asimilando, poseyendo sus esencias íntimas en los apretados sonidos de las palabras" [18].

Josef quiso agregar algo.

—"*Las esencias de las cosas nos son desconocidas.* De ahí añade (Santo Tomás) la razón de que los nombres que damos a las cosas tampoco puedan alcanzar a su esencia... (si bien) en nuestra conciencia determinados nombres tienen una relación más esencial, más profunda, más difícil de romper con las cosas que nombran, que otros nombres" [19].

Platón quiso apuntar algo.

—"Hay nombres que son naturales a las cosas... y sólo es competente el que sabe qué nombre es naturalmente propio a cada cosa, y acierta a reproducir la idea mediante las letras y las sílabas" [20].

—¡Sí, por supuesto! Pero hay más: "a la palabra sonora precede, ya que sin ello sería imposible, la *palabra interior* insonora, como *verbum interius* que dice la vieja expresión" [21] y "dado que la palabra hablada, audible, *exterior* participa al menos de la esencial no disponibilidad de la palabra interior, también escapa en su configuración más propia, pura y sublime, a la disposición arbitraria de quien habla, al modo del conocimiento de la realidad y de la verdad" [22].

Etienne pareció considerar por algún tiempo las reflexiones de sus amigos. Se hizo una pausa mientras se bebía en silencio. Por fin, el galo pareció ceder terreno.

[18] Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 15.

[19] Pieper, Josef, *¿Cómo se llama uno realmente?*, en *La Fe ante el reto...*, p. 269 y s.

[20] Platón, *Cratilo...*, p. 255.

[21] Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir...?*, p. 124. Remite al *Comentario al Prólogo de San Juan*, 1, 1 y a la *Summa Contra Gentes*, 4, 11.

[22] Pieper, Josef, *ibidem*, p. 127.

—"El carácter arbitrario de la imposición de nombres no significa, pues que necesariamente no haya ninguna relación, ninguna conveniencia de ninguna clase entre la palabra y el sentido. Significa solamente que, allí donde tal conveniencia se señala, no resulta ésta de una necesidad por naturaleza, sino de la elección de una voluntad... en el origen de los vocablos hay la mayoría de las veces una elección, un gusto, un oído sensible, una inteligencia secreta..." [23].

El druida cambió de humor ante esto y con aire festivo levantó el jarro en dirección al francés.

—¡Celebro lo suyo amigo! *Una inteligencia secreta* ¿eh? ¡Bien, bien! ¡Hmmm, sí, eso es!

El argentino pareció resumir la cuestión con gran poder de síntesis, pues aseveró pausadamente:

—"...en la esencia de cada cosa reside un *numen,* al cual descubrimos mediante la proferición del *nomen,* y ello permite que en la yesca aproximativa surja la vigencia del *lumen* que resplandece en la ígnea exclamación de la palabra" [24].

¡Y después dicen que somos del Tercer Mundo!

Uno, de Alemania, dijo:

—Por eso, "(Tomás de Aquino) dice que hay algo en el lenguaje humano, natural e histórico, por lo que no nos podemos permitir disponer de él como de las cosas e instrumentos hechos por nosotros" [25].

Pero nuestro compatriota seguía su idea.

—"Si se ha perdido el *lumen* y es neutro su dinamismo, ello arroja el resultado de que más que un instrumento de glorificación, la palabra se ha vuelto uno de los medios de mecanización cada vez más creciente que aprisiona al hombre de la edad oscura" [26].

El druida exclamó con cara de enojado:

—¡Cuanto más ignorante es el hombre moderno, más oscura le parece la Edad Media! [27].

[23] Gilson, Etienne, *Lingüística...*, p. 123 y s., nota 22.
[24] Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 17 y s.
[25] Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino*, en *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1973, p. 337.
[26] Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 92.
[27] Hasak, M., *Kirchenbau des Mittelalters*, 2ª ed., Leipzig, 1913, p. 268 *apud* Coomaraswamy, Ananda K., *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus, 1980, p. 30.

Todos rieron de buena gana y por un momento pensé que había concluido la discusión. Ingenuo de mí. Josef arremetió con una nueva línea de pensamiento. Yo arremetí con un nuevo jarro de cerveza.

—"Tomás nunca consideró el lenguaje como un mero instrumento... *toda* habla es más bien un manejar *instrumentos* que se pueden cambiar arbitrariamente, que son intercambiables y que se pueden usar a gusto, *ad placitum*..., (pero) hay que distinguir entre el instrumento unido inmediatamente al actuar y al que está separado del mismo; la mano es *instrumentum coniuctum* y el martillo es un *instrumentum separatum*. Es cierto que Tomás no aplicó propiamente esta distinción a la relación entre el lenguaje natural y la terminología artificial [28], pero se puede decir, siguiendo su pensamiento, que el lenguaje natural, histórico, es un *instrumentum coniuctum*" [29].

El druida aprobaba, enérgico.

—¡Bien dicho! ¡Sí, así es!

Josef continuaba su exposición.

—"Y esto quiere decir tres cosas: primero, que no podemos evidentemente *hacerlo* como un martillo; en segundo lugar, que no podemos cambiarlo caprichosamente, lo que significa que estamos unidos a él y que tiene fuerza obligatoria para nosotros y, en tercer lugar, que sólo podemos utilizar (y comprender) la terminología artificial con la ayuda y en base al lenguaje natural, así como empleamos la mano para manejar el martillo" [30].

El druida dijo murmurando entre dientes:

—El hombre moderno fabrica una computadora y luego dice que la computadora es superior a él, porque no reconoce a Quien lo fabricó...

Etienne agregó con una sonrisa:

—"Es evidente que lo que ocurre anteriormente a la comunicación, no puede ser comunicado" [31].

El druida no pareció aplacarse.

—¡Lo *primero* que ocurrió, lo anterior a todo, fue una comunicación!

[28] Remite a *S. Th.* III, q. 64, 5 ad. 2.
[29] Pieper, Josef, *Introducción a Tomás*..., p. 332 y s.
[30] *Ibidem*, p. 333.
[31] Gilson, Etienne, *Lingüística*..., p. 130.

Josef intervino rápidamente.

—¡Claro! Por eso, "debería decirse también de la Creación, si bien en un sentido propio pero metafórico, que es algo *dicho* por Dios ...así, referirse al *carácter verbal* de las cosas (Guardini) es sólo una imagen, pero una imagen que da en el centro del tema" [32].

Parecía imposible decir algo que al druida le cayera bien. Contempló al alemán y al francés como si fueran dos enemigos. Y, por fin, pareció decidirse por un cambio de frente. Ahora atacaba al germano.

—¡Me extraña en Ud., que siempre se toma en serio a nuestro amigo silencioso! —dijo, señalando con el jarro a Platón que sonreía impertérrito—. ¡Sólo una imagen! ¡Sólo una imagen! ¿Qué clase de expresión es esa? Y en cualquier caso, no puede decirse que un padre es imagen de un hijo. ¡El *carácter verbal* del lenguaje es *imagen* de la Creación! ¿O no habéis leído alguna vez que *"la palabra era Dios"*? [33].

Fue entonces que me di cuenta de lo profundo y escabroso del tema que suscitaba tan ásperas controversias. Josef tomó la reprimenda con ligereza de ánimo y me miró sonriente. Se ve que había leído mis pensamientos, una vez más. Y ahora me contestaba directamente:

—Tal vez comprenda Ud. ahora que "el motivo de la aversión de Platón a la palabra escrita está en que no se puede callar cuando el silencio es debido" [34].

Platón me miró, divertido.

—¡Ahora me citan a mí! —dijo entre risas. Hasta el druida sonrió un poco.

Etienne aprovechó para decirle:

—Convendrá conmigo en que "el medio elegido por el artista para expresarse a sí mismo determina parcialmente la naturaleza de lo que va a decir" [35].

El druida pareció tartamudear en su manejo de la artillería verbal.

[32] Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir...?*, p. 140.
[33] *Jo.* 1, 1.
[34] Pieper, Josef, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1983, p. 206. Remite a la *Carta VII*, 344 c.
[35] Gilson, Etienne, *Pintura y...*, p. 50.

—¡Es la última vez que me menta ese libro!

Etienne rió de buena gana y con un guiño me explicó que los celtas son así de intolerantes por vaya uno a saber qué ley sonora del lenguaje. Imperturbable, volvió a la carga.

—Está bien. Pero también pienso que "tal vez haga falta volver, para poder concebir la unión de la palabra y el sentido, a la unión del alma y el cuerpo. El sentido no es un alma, ni un ser, ni una cosa, pero las relaciones son de naturaleza comparable, y la percepción de toda analogía es de por sí una satisfacción intelectual" [36].

El druida interrumpió con un ditirámbico *¡ahura sí!*, pero en gaélico. La cerveza glosolálica hacía maravillas.

—"Hablar de vida del lenguaje es una metáfora, y sin embargo está justificada por la misma analogía, porque si el sentido es a la palabra lo que la vida (cualquiera sea su naturaleza) es al cuerpo, es natural que el lenguaje tenga una vida propia y que las palabras nazcan, maduren, crezcan, se fecunden mutuamente, envejezcan y mueran como hacen los seres vivos. Por eso es que toda lengua artificial, sea de inspiración matemática o de inspiración lógica, es una lengua que nace muerta" [37].

Josef pareció entusiasmarse con esto.

—"Efectivamente Tomás no se ha elaborado unos términos rígidos, fijados unívocamente, a los que tuviese que atenerse consecuentemente él mismo. Por el contrario gusta de emplear varias expresiones sinónimas una al lado de la otra. No menos de diez fórmulas utiliza para describir el concepto de relación; la palabra *forma* tiene en Tomás diez significados distintos; la causa *efficiens* quiere decir una vez causa *effectiva*, otra vez causa *agens* o también *activa* o *movens*. Pero todo esto no es solamente así porque sí, sino que Tomás lo quiere así. Está convencido de que no existe un nombre adecuado sin más que describa y agote la cuestión, que pueda excluir a cualquier otro afín, y que, por tanto, pueda ser únicamente válido... lo decisivo es el *uso idiomático*, el *usus*, es decir el habla viviente de los hombres" [38].

Etienne agregó reflexivamente:

[36] Gilson, Eetienne, Lingüística..., p. 90.
[37] *Idem.*
[38] Pieper, Josef, *Introducción a Tomás...*, p. 334 y s. Remite a Blanche, F. A., *Sur la langue technique de Saint Thomas d'Aquin, Revue de Philosophie*, vol. 30, París, 1930.

—Por eso, alguna vez he dicho, *en otro libro* —dijo mirándolo al druida— que "la metafísica dogmática no logró nunca dar cuenta de toda la realidad... en una lógica dedicada enteramente a conceptos abstractos, tal vez sea cierto que ninguna cosa puede ser, a la vez ella misma y su contraria; pero no sucede así en la realidad..." [39].

—¡Déjelo ahí! —interrumpió de nuevo el druida—, ¡así está bien! ¡Así está muy bien!

Etienne quiso protestar, pero Josef ya estaba hablando.

—"Siempre que se quiere hablar con la mayor univocidad posible se da esta tendencia de abandonar el *lenguaje* natural y poner en su lugar una *terminología.* En el latín escolástico no sucede otra cosa. Pero (creo) que se puede decir que Tomás —tal vez único entre los grandes—, vio lo peligroso de esta tendencia e hizo frente lo mejor que pudo a este peligro. Ciertamente él busca con ahínco la mayor univocidad de la expresión; no busca armonía *lírica.* Pero desconfía en grado sumo del lenguaje artificial, desconfía de la mera terminología" [40].

Ahora hablaba una voz argentina.

—"Esto requiere siempre una actitud de observación concreta por parte del hombre, pues para descubrir el *nomen* se hace necesario la *contemplatio* íntima del secreto de la cosa... la vigencia esencial de lo divino que habita el ser de las cosas y las integra armoniosamente en el contexto del acontecer cósmico. Desde este punto de vista la palabra es una esclava de la interioridad de las cosas, por cuanto se ve obligada a tener que revelar la diafanidad esencial de los objetos enunciados. La tarea del hombre es la de lograr una realización concreta de esa vinculación" [41].

El druida lo contemplaba con verdadera admiración. Y yo también, claro. El galo ya retomaba el tema con concisión francesa.

—"Cuando los conceptos en lugar de hacerse a imagen de la realidad, comienzan a hacer la realidad a su propia imagen, hay algo que no marcha bien en el reino de la metafísica" [42].

Josef la seguía a muerte. Yo ya estaba medio muerto.

[39] Gilson, Etienne, *El Ser y los Filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 209.
[40] Pieper, Josef, *Introducción a Tomás...*, p. 328 y s.
[41] Di Pietro, Alfredo, *op. cit.*, p. 80.
[42] Gilson, Etienne, *El Ser y...*, p. 152.

—"Es Aristóteles quien considera símbolos de las cosas a las palabras, mejor dicho, a las palabras que denominan, a los nombres [43]. El símbolo es una clase especial de signo; es en sentido estricto signo *significativo* mediante el cual no simplemente se da a conocer mal que bien algo, a través de una referencia, sino que más bien ese algo se muestra y representa a través del símbolo" [44].

Etienne intervino nuevamente.

—"Estamos lo más lejos posible de la lingüística moderna, que pretende ser estudio del lenguaje como tal, independientemente de su verdad, y más aún, de su origen" [45].

El druida dijo en voz alta:

—¡El origen! ¡El Origen! *¡El Origen!* ¡That's the question!

Pero, sea por la cerveza, por lo difícil del asunto o por algún arcano, me quedé dormido.

(Continuará)

PLATÓN, ETIENNE GILSON, JOSEF PIEPER y ALFREDO DI PIETRO (por la copia, nos, Eduardo B. M. Allegri y Sebastián Randle)

[43] Remite al *Perí Hermeneias*, 2, 16 a 28.
[44] Pieper, Josef, *¿Qué quiere decir...?*, p. 122.
[45] Gilson, Etienne, *Lingüística...*, p. 122.

BIBLIOGRAFIA

HEINRICH FRIES - KARL RAHNER, *Einigung der Kirchen. Reale Möglichkeit*, Quaestiones disputatae, 100, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1983, 156 págs.

En muchas partes se habla ahora de "anhelo" en favor del movimiento ecuménico y a más de uno le parece que el camino hasta aquí seguido por el ecumenismo "oficial" corre el peligro de mostrarse sin salida. Frente a este difuso malestar, H. Fries y K. Rahner reaccionan apasionadamente y, en el presente volumen que vamos a considerar, tratan de demostrar, en ocho tesis, que la unión de las Iglesias constituye una posibilidad real. Es ciertamente motivo de alegría advertir con cuánto empeño estos dos célebres teólogos, evocando justamente y antes que nada aquella directiva apostólica que recordara el Concilio Vaticano II, de que "no hay que imponer a nadie ninguna otra carga más que las necesarias" (Act. 15, 28; Unitatis redintegratio 18), ponen los recursos de su ciencia al servicio de la realización de la unidad de todos aquellos que reivindican para sí el nombre de Cristo.

Pero desgraciadamente la pasión puede ser mala consejera y debemos decir ya desde ahora, con toda claridad, que no obstante la evidente "buena voluntad" de los AA. y ciertos aspectos positivos de su investigación, no sólo las propuestas contenidas en este libro no son tales que permitan un real progreso del movimiento ecuménico, sino que implican y propugnan una verdadera y profunda subversión de la misma fe católica y son, como tales, absolutamente inaceptables. Desde este último punto de vista, ante todo, queremos examinar brevemente la obra.

Hubiera sido sin duda más "caritativo" en relación con teólogos de tan grande fama como H. Fries y el recordado P. Rahner, guardar silencio frente a este ensayo que, ciertamente, no agrega nada a la gloria de sus autores; sin embargo, acordándonos de la advertencia de Pío XI: "Qui fieri potest ut et fidei detrimentum caritas vergat?" (AAS 29 (1928) p. 12), nos ha parecido que la notoriedad misma de los AA, nos imponía denunciar los graves errores, preñados de peligrosas ilusiones, con los que está entretejida la obra en cuestión.

* * *

I. La convicción de fondo que anima y guía toda la reflexión del presente libro me parece claramente expresada en una frase, a decir verdad

asombrosa. Hablando de las propuestas que adelantan en este escrito, nuestros AA. afirman: "[...] se debe decir que, en la situación actual del espíritu, una unión en la fe diversa de la que acabamos de proponer es del todo imposible: ella debe por eso ser legítima (diese also legitim sein muss)" (p. 49).

Notemos ante todo que una afirmación semejante presupone que el dato cultural de una época determinada ("la situación actual del espíritu") es un dato intangible al cual uno debe adecuarse forzosamente: la gente piensa así, es menester adaptarse! Pero adelantar una posición tal, ¿qué otra cosa significa sino querer encadenar la Palabra de Dios, someterla a la sabiduría de este mundo y al poder del demonio, que es padre no sólo del mal que hacen los hombres sino, más profundamente, de las ideologías erróneas que ellos profesan? No me parece que los apóstoles, aun apresurándose por hacerse judíos con los judíos y gentiles con los gentiles (cf. 1 Cor. 9, 20-21), se hayan preocupado por adaptar el mensaje cristiano de la cruz —"escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (1 Cor. 1, 23)— a la "situación del espíritu" de su época! Ni entonces ni hoy, la Iglesia puede modificar su mensaje en función de las ideas del ambiente: es el ambiente el que debe (si fuese necesario) cambiar las propias ideas para adherir al Evangelio); *metanoia*, antes que "conversión en las costumbres" significa "cambio de pensamiento"; y la *metanoia* es la primera cosa requerida a aquel que quiere ser salvado (cf. por ej. Act. 2, 38). Lo absoluto no es "la situación actual del espíritu", lo absoluto es el mensaje evangélico, y es a la luz de este último que debe ser juzgado todo el resto, incluida la cultura contemporánea, como lo han recordado el Vaticano II (cf. Gaudium et spes 44) y Pablo VI (cf. Evangelii nuntiandi 19-20). Agreguemos asimismo que la posición acá criticada excluye que el hombre sea capaz de alcanzar un conocimiento verdadero (si bien siempre perfectible) de ninguna cosa, ...y, de hecho, la noción de verdad no juega prácticamente ningún papel en este libro.

En segundo lugar, una afirmación como aquella de la que nos ocupamos, expresa bien el intemperante celo ecuménico del que procede toda la reflexión de nuestros AA. Para ellos, la unión de las Iglesias es el valor supremo al cual todo debe subordinarse y ordenarse, al punto de que el pensamiento conductor de la obra se podría expresar así: *primero*, la unión de las Iglesias debe hacerse (dicho "debe" quiere significar ya una necesidad moral, ya también una ineluctabilidad histórica); *segundo*, a la luz de este "deber" y en función suya debe ser juzgado todo el resto, lo que quiere decir en concreto que aquello que resulta inaceptable para tal o cual Iglesia (y constituiría por ende un obstáculo insuperable para la unión) no ha de ser considerado como parte constitutiva del depósito de la fe! Frente a tales teorías es necesario recordar, por una parte, que la unión de las Iglesias es una tarea y una esperanza, pero no está escrito en ninguna parte que debe acaecer forzosamente, y mucho menos acaecer a cualquier costo; y, por otra, que el dato de la fe no es algo sobre lo cual la Iglesia tenga poder discrecional: es un tesoro que le ha sido confiado, pero del que en modo alguno es dueña; el cardenal Cayetano, con una fórmula que se ha hecho justamente célebre, definía a la Iglesia como "la sierva del contenido de la fe" *(ministra objecti fidei)* (in II-II, q. 1, n. 10).

II. Si bien lo dicho hasta ahora basta para mostrar cómo el motivo inspirador de la reflexión de los AA. es tal que la coloca claramente fuera de la ortodoxia católica, quizás no será inútil un examen un poco más atento de algunas de las propuestas en las que se concreta la generosa pero inconsulta ansia ecuménica de nuestros AA.

1. Según ellos, fundamento doctrinal de la unión de las Iglesias deben ser "las verdades fundamentales del cristianismo como están expresadas

en la Sagrada Escritura, en el símbolo apostólico y en el símbolo de Nicea y Constantinopla" (tesis I). Como se ve, coherentemente con la dirección de fondo de este libro, se ha buscado el "máximo común denominador" entre las Iglesias, a fin de mostrar que allí ya hay unidad entre ellas y que por tanto sobre esto pueden encontrar su unión. Ahora bien, se debe subrayar con fuerza que es una peligrosa ilusión decir que las diversas Iglesias concuerdan en estas cosas que serían "fundamentales" y se oponen en cambio en otras cosas que serían "accesorias". En efecto, las divergencias que se manifiestan en estas doctrinas llamadas "accesorias" son señal de que la unidad que se cree percibir en la confesión común, por ejemplo, del símbolo de Nicea-Constantinopla, es sólo material: los "nuevos" dogmas que la Iglesia católica ha debido proclamar a lo largo de los siglos no son por cierto agregados extrínsecos a la fe original, sino explicitaciones de la misma. Ninguno, ni el Papa, ni el Concilio, puede agregar una Iota al depósito de la fe, sino que tienen la tarea de custodiarlo fielmente y de declararlo infaliblemente (cf. Vat. I, DS 3020; cf. también Pío IX, Ineffabilis Deus, DS 2802; Vat. II, Lumen gentium 25). Por lo cual, disentir sobre estos "nuevos" desarrollos que son los "nuevos" dogmas es mostrar que, en realidad, no se condivide la fe tal cual se expresa en la Sagrada Escritura, en el símbolo de los Apóstoles y en el símbolo de Nicea-Constantinopla (cf. Vat. I, DS 3070).

2. Es justo decir sin embargo que nuestros AA. no piden a la Iglesia católica la renuncia a los dogmas que ha definido "ella sola"; piden solamente que, permaneciendo a salvo la comunión de fe definida en la tesis I (comunión ilusoria, como acabamos de ver), cada una de las Iglesias "que han de unirse" no exija de las otras Iglesias más de lo que exige de sus propios miembros (tesis II); vale decir: así como la Iglesia católica tolera que haya católicos que, aun aceptando en principio su autoridad magisterial, no se encuentran en grado de adherir explícitamente a tal o cual dogma, así, de parte católica no se pedirá a las otras Iglesias adherir a los dogmas "católicos", sino solamente no declararlos heréticos y, al menos, suspender el propio juicio en relación con los mismos.

Pues bien, esta argumentación cojea de ambos lados. Dejando aparte la discusión sobre la praxis de las otras Iglesias, es preciso decir que no es verdadero que la Iglesia católica tolere en principio que uno de sus fieles crea en este dogma y no en aquel otro. Y si no lo hace, no es por el gusto de un cierto terrorismo intelectual, sino por respeto a la naturaleza misma de la fe. En efecto, esta última no es solamente el conjunto de las cosas que hay que creer, no es solamente un "contenido", sino que es formalmente la adhesión del intelecto a la Verdad primera, manifestada en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia. Por consiguiente, para que en alguno exista verdaderamente la fe teologal, se requiere que esté dispuesto a creer *todo* lo que la Iglesia le presenta como divinamente revelado; pretender por tanto adherir a este artículo de fe y no a aquel otro es sustituir al motivo teologal de la fe (adhesión a Dios que se revela) por otros motivos de otro orden y destruir la fe teologal en su misma raíz (cf. S. Tomás Sum. theol. II-II, q. 5, a. 3, c).

Es verdad —y S. Tomás mismo lo dice (por ej. Sum. theol. II-II, q. 2, a. 6, ad 2)— que no todos los fieles tienen una fe perfectamente explícita ni perfectamente exacta en cuanto a su contenido. Esto puede provenir ya de la imposibilidad de entender al menos algo la verdad propuesta al asentimiento (y el ejemplo ofrecido por nuestros AA. de la definición trinitaria del Florentino entra en esta categoría), ya de la ignorancia, que puede, a su vez, ser inculpable (y también invencible, y estamos entonces en el caso precedente) o culpable (dado que todos deben tener la fe explícita que conviene a su inteligencia y a su estado).

Pero, en todo caso, queda a salvo el elemento formal de la fe, o sea la intención de adherir a todo lo que la Iglesia presenta como divinamente revelado.

Ahora bien, aquello que es cuestionado en la tesis II es precisamente este elemento formal. No se limita meramente a constatar que muchos fieles, aun permaneciendo tales gracias al hábito de la fe, no dan exactamente a su fe el contenido que ella debería tener, sino que se erige en principio el que uno pueda elegir en el interior de la fe propuesta por la propia Iglesia, aquello que quiere creer y aquello sobre lo cual suspender el propio juicio. Adviértaselo bien, hemos salido aquí del campo de la ignorancia o del error no queridos como tales: se trata de *saber* que una determinada doctrina es presentada por la Iglesia como parte constitutiva de la fe y sin embargo no adherir a ella, suspendiendo el propio juicio. Agreguemos que la distinción entre "negar" y "suspender el propio juicio", que está en el centro de la tesis, es en realidad del todo inoperante, porque lo que constituye formalmente la fe es el *asentimiento*; allá donde éste falta, no hay fe.

Debemos también señalar que todo lo que acabamos de recordar tiene significado sólo para los individuos. No tiene sentido si se lo refiere al acto (o al hábito) de fe de una comunidad en cuanto tal; en dicho caso se puede considerar tan sólo el contenido de la fe. Decir que una comunidad eclesial se une a Roma quiere decir que acepta el contenido de la fe profesada por la Iglesia católica. Cada uno de los fieles de esta comunidad, luego, permanece libre de seguir o no a sus responsables; si se decide por la "unión", se encontrará entonces, formalmente, exactamente en la misma situación del católico del que se ha hablado arriba: lo que para él es decisivo será, más allá de las posibles imperfecciones en el contenido de la propia fe, la disposición a creer todo lo que la Iglesia le presenta como parte constitutiva de la fe. Pero este es un hecho personal, que se juega en la intimidad de cada conciencia y que nada tiene que ver con los actos de unión que podrían suscribir las comunidades eclesiales en cuanto tales. Ellas —es evidente— pueden considerar solamente el contenido de la fe; y desde este punto de vista, la Iglesia católica no puede en modo alguno modificar o relativizar lo que, bajo la guía del Espíritu Santo, ha definido. Por el hecho de que no hay distinción real entre los dogmas que a lo largo de los siglos han sido definidos y el depósito de la fe, todo golpe dirigido a uno de ellos es en realidad un golpe inferido a la Revelación misma y una rebelión contra Dios.

Queda todavía por examinar sobre qué se funda, en último análisis, una posición tan extravagante como es la expresada en la II tesis. Aunque no se lo diga abiertamente, no puede haber allí otro fundamento sino la idea, por desgracia ampliamente difundida incluso en ambientes que se profesan católicos, de que hay dos tipos de dogmas: los que forman parte del patrimonio de la así llamada "Iglesia unida" y los que, después de la división, cada "Iglesia parcial" ha afirmado por su propia cuenta. Sólo los primeros serían verdaderamente obligatorios.

No quiere ello decir que nuestros AA. pongan en duda la verdad intrínseca de los dogmas definidos por la "sola" Iglesia católica. Simplemente, no les parece que gocen del mismo grado de autoridad que los de la Iglesia unida. Sin entrar aquí en una discusión detallada, limitémonos a recordar cuanto enseña el Vaticano II: la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica (Lumen gentium 8) y la plenitud de la gracia y de la verdad son patrimonio de la Iglesia católica, ya que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación (Unitatis redintegratio 3). Por lo tanto, aquello que la Iglesia católica define está absolutamente definido, y los concilios medievales y modernos piden la misma adhesión que la que exigen los primeros concilios; si bien, materialmente, la Iglesia se ha visto privada de su

parte oriental y sucesivamente también de una fracción de la parte occidental, sin embargo sigue siendo formalmente la misma: es la misma Iglesia la que ha definido en Nicea y la que ha definido en Trento. Y no puede darse una verdadera pertenencia visible a la Iglesia, que no comporte el asentimiento a todos y cada uno de los dogmas que ella profesa.

De todo lo que hemos dicho se sigue que la tesis II no es sólo, como admiten los mismos AA., "quizás dogmáticamente contestable" (p. 49), sino que es simplemente inconciliable con la fe católica.

3. Las posiciones de fondo que acabamos de recordar y de criticar brevemente, tienen evidentes repercusiones en todos los campos de la vida de la Iglesia y sobre todo en lo que hace a los puntos que son mayormente objeto de disenso entre la Iglesia católica y las otras Iglesias. Estos puntos constituyen el tema de las restantes seis tesis del libro. A menudo dichas tesis presentan una formulación irreprochable y su comentario ofrece también más de una observación justa o de una propuesta interesante, sin embargo no es difícil advertir cómo el conjunto permanece viciado *in radice*.

En efecto, se puede conceder, por ejemplo, que las "Iglesias uniéndose" conserven cada una, en la única Iglesia, la propia jerarquía y las propias estructuras (tesis III). Sin embargo sería menester precisar: "en cuanto estas estructuras y esta organización jerárquica son compatibles con la verdad católica". Pero si la compatibilidad es juzgada, como sucede aquí, según la doctrina propuesta en las tesis I y II, se tratará no ya del reconocimiento de legítimas diversidades de orden canónico, litúrgico, etc., sino de la cohabitación de instituciones fundadas sobre convicciones dogmáticas realmente incompatibles, cohabitación hecha posible únicamente por el abandono, de parte de la Iglesia católica, de la verdad de que es depositaria y custodia.

Esto se hace particularmente evidente cuando se encara el problema del papado, que es —según nuestros AA.— el único obstáculo que divide aún verdaderamente la Iglesia católica y las Iglesias de la Reforma (tesis IV); este obstáculo es ágilmente superado gracias a los principios arriba expuestos, por lo que bastará no pedir a las Iglesias que se unen "un reconocimiento positivo y explícito de la enseñanza del Vaticano I" (p. 98).

Del mismo modo, ya que ni siquiera puede ser tomada en consideración la posibilidad de pedir a las otras Iglesias su adhesión a la doctrina católica de los sacramentos en general y del ministerio del Orden en particular, la Iglesia católica deberá, para respetar su propia convicción, pedir a los ministros de las Iglesias de la Reforma que se hagan ordenar de modo válido desde el punto de vista católico, pero, evidentemente sin pedir a estos ministros que adhieran a la doctrina católica sobre el sacramento del Orden (tesis VII).

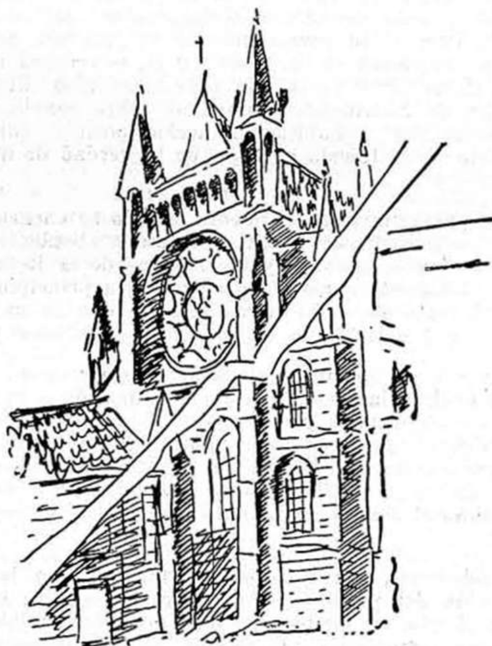
En estas condiciones, aparece también claro por qué la plena comunión litúrgica (comunión del púlpito y comunión del altar), que propugna la tesis VIII, sigue siendo, en cambio, del todo inviable: inviable ahora, porque presupone la *plena* comunión en la fe (cf. por ej. Directorio ecuménico I, n. 55; EV II, 1248), contrariamente a lo que aquí se insinúa (cf. pp. 139-140); inviable en la "futura Iglesia una" descrita por nuestros AA., por el hecho de que aquella que sería, según las tesis I y II, la unidad de fe constitutiva de su comunión no es verdaderamente tal.

* * *

Estas observaciones podrían ampliarse largamente, pero lo dicho hasta ahora basta, me parece, para mostrar cómo, no obstante las buenas inten-

ciones de los AA., las propuestas avanzadas en esta obra vacían la fe católica de su sustancia. No es ciertamente ése el modo de servir al ecumenismo, si es verdad que éste no consiste en vaciar a la Iglesia católica de la plenitud de que es portadora, sino que consiste, por el contrario, en llevar a los otros a participar plenamente en esta plenitud (cf. Unitatis redintegratio 3-4), de modo que "todos los cristianos [...] se reúnan en aquella unidad de la una y única Iglesia que Cristo desde el comienzo dio a su Iglesia, y que creemos subsiste, sin posibilidad de perderse, en la Iglesia católica" (ibid. 4).

DANIEL OLS, O. P.



STAN M. POPESCU, *Autopsia de la democracia*, Editorial Euthymia, Buenos Aires, 1984, 499 páginas.

Frente a los distintos participantes en el banquete democrático, que luchan por conseguir el mejor bocado, la porción más generosa o, por lo menos, las sobras, aparece un molesto personaje que no sólo no viene a mendigar nada sino que quiere sacudir el mantel, desparramar los platos y romper la mesa misma del convite pluralista.

Tenemos aquí un libro totalmente a contrapelo cuya tesis central es que los regímenes democráticos son causantes de la decadencia ética y política de las naciones. Ubicándose en las antípodas del pensamiento actual el autor sostiene que el tránsito de un gobierno ejercido por los más virtuosos, necesariamente pocos y escogidos, a otra forma política de mayor participación popular, trae consigo la ruina de las más nobles cualidades humanas.

Convencidos de la bondad infalible del régimen democrático por un incesante bombardeo ideológico que no deja el más mínimo espacio para dudar, nos encontramos de improviso con un mensaje que ha recorrido un largo trayecto y que nos persuade de la debilidad de la fe democrática del hombre moderno. Desde la antigua Atenas vienen a decirnos que despertemos de nuestro letargo contemporáneo. Que la democracia que oímos alabar sin cesar desde hace siglo y medio es la misma que destruyó las virtudes del hombre griego y corrompió la estructura política que hizo de la ciudad-estado griega un ejemplo de forma de gobierno para todos los tiempos.

El esquema del libro es sencillo. La primera parte dedicada a la democracia ateniense y la segunda a la democracia de nuestros días.

En aquélla se demuestra cómo la sociedad ateniense, que había llegado a un estado notable de superioridad espiritual durante los gobiernos aristocráticos, sufrió una profunda transformación luego de la reforma democrática de Pericles. Sometida a los vaivenes de las pasiones desordenadas y a los caprichos de la muchedumbre, cayó en una profunda decadencia. La sociedad que ostentaba como un timbre de honor la nobleza moral de sus varones, que buscaban el perfeccionamiento ético como un fin en sí, se encontró de pronto frente a la tentación de una vida muelle, sin esfuerzo, carente de grandes tensiones interiores. El brillo de otras "polis", los negocios y la abundancia de dinero hicieron que la antigua "arete" orgullo de Atenas, pasara a competir en igualdad de grado con otros valores extraños al ideal moral helénico. Pero la decadencia no concluye aquí porque las masas son insaciables y exigen cada vez más. Los gobiernos democráticos fueron destruyendo lo que iba quedando intacto del alma griega. Así la antigua virtud moral fue paulatinamente reemplazada por los vicios y por los vicios más degradantes. La demagogia ateniense no trepidó en practicar el genocidio con pueblos vecinos para sojuzgarlos y contar con colonias que proporcionaran el bienestar necesario al pueblo, voluntariamente inactivo y dedicado al solo placer. Se fomentó el sacrilegio y la profanación. La corrupción y debilitamiento de los lazos familiares reemplazó a la antigua estabilidad familiar y abrió camino para el vicio ruin de la homosexualidad. El terror moral se utilizó sistemáticamente como arma del partido demócrata, que sin embargo aparecía como humanitario.

La segunda parte del libro, dedicada a la época contemporánea, prueba que la democracia es la religión laica del mundo moderno. Esta afirmación no es un descubrimiento original del autor porque ya ha sido sostenida por los mismos cultores de la democracia. Alexis de Tocqueville dice, sin disimulo alguno, que "con cualquier tipo de leyes políticas que puedan darse a los hombres,

en las épocas de igualdad cabe prever que *la fe en la opinión común será como una religión cuyo profeta vendría a ser la mayoría*".

La nueva democracia, después de un "interregno" de 2.200 años, intenta nuevamente reemplazar a la religión, como ya lo hiciera en Atenas, "con su propio sistema de concepciones e interpretaciones del mundo y con la red gigantesca de legislaciones 'humanitarias' y 'humanistas'". Prometiéndole al hombre un progreso infinito y un bienestar económico y material en constante crecimiento, reemplaza la esperanza escatológica de la vida eterna cabe Dios, por un anhelo de felicidad terrenal e inmanente. Es una nueva dogmática que reemplaza las verdades de la fe católica.

Por otra parte el régimen democrático al erigirse en soberano único y absoluto de la vida humana y al extender su influencia a todos los rincones de la personalidad, usurpa el lugar de Dios y de su Providencia, porque no permite que fuerza alguna distinta pueda discutirle la preeminencia. Ya lo decía Rousseau al afirmar que "el cuerpo político, o el soberano, como no tienen su ser más que de la *santidad del contrato*, jamás puede obligarse, ni siquiera frente al prójimo, a nada que derogue este acto primitivo, como enajenar alguna porción de sí mismo, o someterse a otro soberano". Es imposible que a partir de una noción absoluta del "pueblo soberano", pueda reconocerse por encima suyo a un Dios trascendente que tenga en sí el poder de dominar todas las fuerzas creadas, el Dios providente y gobernador del mundo del dogma católico. Nuestro Dios ha sido reemplazado por el hombre endiosado.

Esta divinización del régimen democrático así como la "santidad del contrato", nos coloca frente a una de las consecuencias principales que tiene la concepción de la democracia como un absoluto: tal régimen es algo sagrado, intocable y los ataques contra él constituyen un verdadero sacrilegio cívico. Nuestros diarios y revistas pueden hacer la apología del adulterio o de la homosexualidad y nada hay que reprocharles. En los cines y teatros se puede blasfemar impunemente contra la Madre de Dios o atacar al Vicario de Cristo y ninguna voz se alza contra ello. Pero basta que alguien diga algo que parezca lesivo a la democracia, para que inmediatamente se desate un vendaval de airadas reacciones y se ponga al reo de tan gravísimo crimen a disposición de los tribunales para un castigo ejemplar.

Mientras la democracia se atribuye características divinas sus leyes liberales no reconocen en la Iglesia más que una asociación de fieles unidos en un credo común pero sin influencia alguna fuera del estrecho ámbito del culto y de la vida privada de sus miembros. Al tiempo que el "pueblo" y sus asambleas van adquiriendo atributos divinos, la Iglesia de Cristo es arrinconada en la sacristía. A la par que se cuestiona todo lo que es sobrenatural y rueda el mundo como si Dios no existiera las "constituciones" reciben un culto de cuasi adoración. Se da así la paradoja que en este mundo secularizado del catolicismo liberal se ofrece al régimen democrático un culto indiscutible y universal mientras que se niega al verdadero Dios su condición de Ser Supremo.

El éxito de esta concepción de la democracia se ve favorecido por un movimiento interno de la Iglesia que pretende enfeudarla en el proceso "humanitario", universalista e inmanente del mundo moderno. El sueño de los modernistas, los afanes del "sillonismo" y la confusión evolucionista de lo divino y lo creado de Teilhard de Chardin, se han abierto paso hasta encontrar un lugar importante en el pensamiento católico. Hoy no son pocos los teólogos progresistas, abanderados de la "super-religión" de la humanidad, que desde dentro de la misma Iglesia tratan de incorporarla al movimiento universal que ha puesto al hombre en el trono de Dios. Abandonando a la "esposa sin mancha ni arruga" se han amancebado con el mundo y más que heraldos del evangelio son apóstoles de la democracia.

No queda más que recomendar calurosamente esta obra. Erudita, seria, rigurosa en su lógica, es necesaria ahora más que nunca cuando el hombre moderno parece haber perdido la facultad de pensar por sí mismo y ahogado por la propaganda no hace más que repetir los lugares comunes del credo democrático.

SANTIAGO GUERRA

GRAZYNA SIKORSKA, *Jerzy Popieluszko: Un Mártir de la Verdad*, Ediciones del Aguila Coronada, Buenos Aires, junio de 1985, 144 páginas, ISBN 950-9352-02-0.

Hemos recibido apenas editada esta pequeña biografía-testimonio del Padre Jerzy Popieluszko escrita por una joven autora polaca. La obra recorre a través de sus seis capítulos los acontecimientos más relevantes de la vida del sacerdote asesinado. Comenzando por una introducción que refiere la herencia católica de Polonia (así se llama el primer capítulo) continúa con los datos de su infancia y adolescencia en el seno de su familia, destacando el ambiente que rodeaba al futuro sacerdote, sus estudios y sus primeras actividades parroquiales. A partir del tercer capítulo, "El desafío del sacerdocio", la autora empieza a describir lo que bien puede concebirse como el inicio del camino hacia el martirio. El libro rápidamente llega a los acontecimientos que serán los prolegómenos del desenlace final, sobre todo a partir de la serie de las Misas por la Patria que mensualmente el Padre Jerzy rezaba en su parroquia de San Estanislao de Kostka en el barrio de Zoliborz en Varsovia. Los dos últimos capítulos "Prueba y Tribunales" y "El crimen de Caín" llevan al lector a través de una vertiginosa sucesión de acontecimientos en los que se muestra cómo la popularidad del Padre y su dedicación a sus feligreses, en particular los estudiantes y los obreros, llegaron a perturbar de tal forma a las autoridades que finalmente decidieron su muerte. Grazyna Sikorska investiga y llega tan cerca como es posible, bajo las actuales circunstancias, a contestar la inquietante pregunta acerca de si el General Jaruzelski autorizó personalmente el asesinato. El libro muestra un panorama en el que el aparato del estado estaba trabajando para el mismo fin. El Padre Popieluszko, después de todo, fue la víctima número noventa y tres de una serie que sucumbió ante la violencia impuesta por la ley marcial, y entre los que se cuentan un obispo, varios sacerdotes y numerosos laicos.

Las citas de los sermones del Padre Jerzy matizan abundantemente el texto. Valga al menos transcribir una: "La posición de la Iglesia será siempre igual a la del pueblo. La Iglesia significa no solamente la cleresía sino también los fieles, aquellos miles de personas que forman la Iglesia; y cuando el pueblo sufre, cuando las personas son perseguidas, la Iglesia comparte su sufrimiento. La misión de la Iglesia es estar junto al pueblo cada día, participar en sus alegrías, sus tristezas y sus sufrimientos". Significativamente la autora coloca junto a esta cita otras dos: "La historia de Polonia no puede entenderse sin Cristo. La nación polaca no puede ser entendida sin Cristo" (Juan Pablo II, Varsovia, junio de 1979). "Después de Dios, nuestro primer amor es Polonia. Después de Dios, nosotros debemos ser fieles, por encima de todo, a nuestra Patria, a la cultura nacional polaca" (Cardenal Stefan Wyszynski, sermón en la Catedral de San Juan, Varsovia, febrero de 1974).

Grazyna Sikorska nació en Katowice, Silesia, Polonia. En 1974 se graduó en la Universidad de Katowice y se dirigió luego a Inglaterra para continuar su labor científica. Durante un tiempo trabajó con el semanario católico "Gazeta Niedzielna", y en 1979 se incorporó al Keston College, un centro de estudio sobre la religión en los países comunistas, investigando todos los aspectos de la vida religiosa en su país natal.

La obra es una excelente contribución a la memoria del Padre Popie-

luszko, cuya vida marcará una etapa y un hito en la historia contemporánea de "la muralla de la Cristiandad".

WITOLD R. KOPYTYNSKI

JERZY POPIELUSZKO, *El camino de mi Cruz, Misas en Varsovia,* Ed. Atlántida S. A., Buenos Aires, 1985, 260 páginas.

Sentí su muerte como si lo hubiera conocido de siempre. Tal vez por el modo. Tal vez por la edad. Ciertamente era un valiente hermano sacerdote. Tal vez sea por "envidia", ya que el anhelo más profundo de un corazón sacerdotal es morir mártir de Jesucristo.

Lo mató a garrotazos la ideología marxista que vehiculizan aquí, en América Latina, desde hace años, muchos sacerdotes propagandistas de la espuria "teología de la liberación", que está inmantada por la mismísima ideología que mató a Popieluszko, pero pasada por agua bendita.

Esos comunistas de sacristía harían muy bien en meditar sobre el fin del Padre Jerzy, porque ellos son culpables de su muerte al dar oxígeno a la ideología marxista, al ser cómplices con la estructura de pecado opresora que, por el contrario, deberían combatir, denunciar, repudiar y condenar.

Caen en el peor pecado social: ser lacayos del mayor poder esclavizante de todos los tiempo; son los más grandes traidores a sus patrias y a sus pueblos, a la Iglesia y a sus feligreses, porque los quieren uncir al carro de la hegemonía colonialista más grande de todos los tiempos; son los que se atan a los poderosos de turno: los poderosos de los movimientos de masa, los poderosos de las ideologías, tan opresores y más, que los opresores de ayer; son los que por cambiar de collar creen que han cambiado de amo. Popieluszko con su muerte, en un nítido contraste de luz y sombra, los repudia con más fuerza aún que el admirable documento del Card. Ratzinger. Y tendrán que rendir cuenta de su sangre.

En este libro se publican las homilías de las "Misas por la Patria" que los últimos domingos de mes pronunciara en San Estanislao de Kostka —Varsovia— desde febrero de 1982 a septiembre de 1984 (fue muerto el 19 de octubre de 1984). Además del texto de las homilías, en el primer año, se incluyen textos poéticos de literatos polacos y las oraciones de los fieles leídas en el transcurso de las Misas.

En las homilías trata de muchos temas: Cristo, la Virgen, la cultura polaca, la educación, Solidaridad, el miedo, la verdad, el amor, la patria, la cruz, el arte polaco, la Eucaristía, la dignidad del hombre, el ateísmo, Juan Pablo II, la libertad, etc.

En fin, un libro que hay que leer y un ejemplo que hay que imitar. Así como el A. llama a San Maximiliano Kolbe patrono de la Polonia sufriente, creemos que el día de mañana Jerzy Popieluszko será el patrono de la Polonia solidaria. Uno, fue víctima del nazismo, el otro, del marxismo; uno y otro, sacerdotes católicos; ambos formados por la Virgen María; los dos grandes patriotas.

Es el momento de decir que no basta sufrir para ser mártires de Cristo: "también el mundo y el demonio tienen sus mártires" (San Luis María Grignion de Montfort). Es necesario para ser mártir de Cristo sufrir y llevar la cruz siguiendo sus huellas. La jovencita que quiere tener el peso de un espárrago también sufre, pero por el mundo; el cura marxista muere, pero no por Cristo. Para que la persecución sea bienaventurada, evangélica, debemos "ser injuriados por causa de Cristo y debe ser falso lo que se dice contra nosotros" (San Juan Crisóstomo), como es el caso del Padre Popieluszko.

Esperamos que su muerte sacuda las dormidas conciencias de muchos de nuestros contemporáneos. Es la víctima número noventa y tres —se-

gún Grazyna Sikorska— que sucumbió por imperio de la ley marcial, y entre los que se cuentan un obispo, varios sacerdotes y numerosos laicos. Mientras tanto las máximas "vedettes" del progresismo juegan a la mancha venenosa, poniéndose las manos sobre los ojos, para no querer reconocer lo que pasa en los castigados países de detrás de la cortina de hierro y seguir su eterna vocación de "idiotas útiles".

Es uno de los grandes testigos de Cristo de nuestro tiempo.

Enterrado cerca de su púlpito, desde su tumba sigue predicando.

P. CARLOS M. BUELA

SECCION DE JUVENTUD DEL CELAM, *Juventud, Iglesia y cambio. (Propuesta Pastoral para la construcción de la Civilización del Amor)*, CELAM, 1985, 55 págs.

"¿Qué puede hacer la Iglesia para ayudar a la juventud latinoamericana que aparece en actitud pasiva ante el cambio o atrapada por la violencia, frustrada, indiferente, ante la religión, escasa de ideales, arrollada por el erotismo, marginada por el sexo, el trabajo, la política, y fácil víctima del poder del narcotráfico que mina las fuerzas juveniles y lanza a los jóvenes como eslabones de una cadena de vicio y de muerte?" (Ira. parte, p. 3).

Así concluye, a modo de síntesis, la primera parte de este documento que es un análisis de la realidad que vive la juventud latinoamericana.

Como respuesta ante tal situación propone la construcción de la Civilización del Amor que describe en la segunda parte.

Para lograr tal objetivo la juventud debe tener a "Jesucristo como fuerza y modelo" (IIda. parte, p. 1,1), y desarrollar una Iglesia que sea:

— "Anuncio, especialmente para los pobres y los jóvenes".
— "Signo del Reino de Jesús".
— "Comunión, donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir un camino más humano en la sociedad".
— "Escuela de hombres capaces de hacer historia".
—"Profecía, que enseña e ilumina la verdad en medio de la mentira".
— "Familia, como realidad donde los jóvenes no sólo 'se sientan' sino también 'se hagan' ".
— "Al estilo de María, como modelo de realización personal".
— "Encarnada, presente en las luchas de los hombres que intentan superar lo inhumano". (IIda. parte, p. 1,2).

Luego enuncia que la Civilización del Amor es una afirmación de los "grandes valores de la comunión, la participación, la verdad, la justicia, la libertad, la paz y el amor" (IIda. parte, p. 2,1). "Que tiene en cuenta la primacía: de la vida, de la persona, de la ética, del trabajo sobre el capital y de lo trascendente" (cfr. IIda. parte, p. 2,2). Y que manifiesta "un rechazo a todo lo que oprime al hombre: el egoísmo, la injusticia, la violencia subversiva o represiva, murallas psicológicas y la carrera armamentista" (IIda. parte, p. 3,1).

Pero la nueva sociedad exige: "un cambio de estructuras, que no se da sin un cambio en el corazón del hombre. Que todos participen en la responsabilidad del desarrollo. Contar con los propios recursos, para no depender de otro país". Y a nivel internacional: "convivencia justa entre las naciones, transferencia de tecnología, desarme mundial y el logro de sociedades ecológicas" (cfr. IIda. parte, p. 5,1).

En la tercera parte propone las orientaciones para la acción: "empezando por nosotros mismos, en una conversión personal que se va dando en el seguimiento de Jesús y en el

proceso liberador de nuestros pueblos; en la que el cristiano debe saber conjugar el conocimiento de las Escrituras, con los Sacramentos y el diálogo con el Señor" (cfr. IIIra. parte, p. 1, 1).

Siguiendo con una conversión estructural, que debe lograr la "participación de la comunidad" (cfr. IIIra. parte, p. 1, 2).

Organizando la pastoral de tal modo para: "capacitar al joven en la reflexión crítica para analizar la realidad en que vive", "educarlo en la fe para que descubra el llamado de Dios a vivir en comunión con El y con los hermanos en una sociedad fraterna" (cfr. IIIra. parte, p. 2, 1).

Creando grupos "que sean espacios de reflexión en las parroquias y comunidades" (cfr. IIIra. parte, p. 2, 2); "abiertos al diálogo, y a la sociedad e inquietos por el cambio social para implantar una nueva sociedad democrática y pluralista" (cfr. IIIra. parte, p. 1, 4).

Y culmina el documento con las prioridades y estrategias para lograr este fin, que consisten en la realización de jornadas, encuentros, cursillos, para profundizar sobre lo expuesto anteriormente; y para lograr una organización a nivel nacional, diocesano, etc.

No es nuevo en pastoral realizar encuentros y reuniones juveniles, pero se observa que actualmente los grupos de jóvenes que participan en ellos siguen siendo tan estériles e incapaces de enfrentar al mundo de hoy. En estos encuentros se propone una sociedad mejor, los grandes valores, etc., pero no se logra un mayor compromiso.

Es evidente que en ellos falla el contenido, por eso la pastoral tiene que hilar más fino, debe estudiar cómo proponer en una forma vigorosa y renovada la fortaleza, la templanza y todas las virtudes, para que se encarnen en el joven y así pueda enfrentar la realidad, logrando hacerle vivenciar la esperanza de la vida eterna ante un panorama humanamente desalentador.

Este aspecto esencial para la pastoral el documento no lo menciona, por eso esta propuesta "no hace mella" en la realidad.

Y esta carencia responde a un trasfondo ideológico.

Sería objeto de otro trabajo analizar los términos con que la Sección de Juventud del CELAM define a la Civilización del Amor, pero se puede afirmar que algunos son ambiguos, imprecisos y hasta erróneos.

Y considerando que la conversión del corazón del hombre, esencial para el cambio de la sociedad, que aquí es mencionada brevemente y definida con vaguedad, y teniendo en cuenta lo antes expuesto, todo esto hace pensar que la propuesta sigue la línea de una liberación que no es la auténticamente evangélica.

WALTER DANIEL MALLO

GLADIUS

SE VENDE EN LAS SIGUIENTES LIBRERIAS

CAPITAL FEDERAL

- LIBRERIA HUEMUL, Santa Fe 2237, T. E. 825-2290
- CLUB DEL LIBRO CIVICO, Uruguay 839, T. E. 41-0309
- SAN BENITO, Villanueva 955
- ABELEDO PERROT, UCA Derecho, Moreno 379
- CIRCULO MILITAR, M. T. de Alvear 645
- NUESTRA SEÑORA DE LA VISITACION, Páez y Nazca
- ZURIA, Rivadavia 7055, Galería DUFAU, Local 55
- CLARETIANA, Lima 1360

PROVINCIA DE BUENOS AIRES

- SAN JOSE, COMITE EJECUTIVO DEL LIBRO CATOLICO, América 834, San Andrés

---

SUSCRIPCIONES

Cheques y giros contra Plaza de Buenos Aires, a nombre de

REVISTA GLADIUS
C. C. 376
1000 Correo Central
Buenos Aires, Argentina

Precios a partir del 5-12-1985:

Suscripción:

Ordinaria	₳ 9
Estudiante	₳ 7
Apoyo	₳ 20
Extranjero	U$ 50

Ejemplar ₳ 3

Ejemplar atrasado: igual al último